Colecția

SOCIETATE & CUNOAŞTERE

Nr. 7

Eugen HUZUM (coordonator) este bursier postdoctoral al Academiei Române şi cercetător ştiinţific la Institutul de Cercetări Economice şi Sociale „Gh. Zane", Academia Română, Filiala Iaşi. Editor executiv al revistei *Logos & Episteme. An International Journal of Epistemology*. Licenţiat în filosofie (1998) şi ştiinţe politice (2001), absolvent de studii aprofundate în „teorii ale comunicării şi ale filosofiei analitice" şi doctor în filosofie, domeniile sale fundamentale de interes sunt filosofia politică (în special teoriile contemporane ale dreptăţii, multiculturalismul şi teoria democraţiei), epistemologia (teoriile întemeierii epistemice, mai ales fundaţionalismul) şi metafilosofia (în special metodologia filosofică). A publicat mai multe studii, articole sau capitole în volume colective, ca de pildă *Justice and (the Limits of) other Social Values. A Defense of the Primacy of Justice* (2011), *Can Luck Egalitarianism be Really Saved by Value Pluralism?* (2011), *Este solidaritatea prioritară dreptăţii? Câteva limite ale unei critici comunitariene la adresa liberalismului* (2010) sau *Some obstacles to applying the principle of individual responsibility for illness in the rationing of medical services* (2010).

Eugen Huzum (coord.), *Concepte şi teorii social-politice*
© 2011, Academia Română – Filiala Iaşi

Editura *INSTITUTUL EUROPEAN* este recunoscută de Consiliul Naţional al Cercetării Ştiinţifice din Învăţământul Superior

Iaşi, str. Grigore Ghica Vodă nr. 13, O. P. 1, C.P. 161
www. euroinst.ro; euroedit@hotmail.com

Descrierea CIP a Bibliotecii Naţionale a României

Concepte şi teorii social-politice / coord.: Eugen Huzum – Iaşi: Institutul European, 2011
Bibliogr.
Index
ISBN 978-973-611-805-0

I. Huzum, Eugen (coord.)

32

Reproducerea (parţială sau totală) a prezentei cărţi, fără acordul Editurii, constituie infracţiune şi se pedepseşte în conformitate cu Legea nr. 8/1996.

Printed in ROMANIA

EUGEN HUZUM
(coord.)

Concepte şi teorii social-politice

INSTITUTUL EUROPEAN
2011

Cuprins

Cuvânt înainte (Eugen Huzum) **7**

Democrația deliberativă (Viorel Țuțui) **9**

Democrația liberală (Vasile Pleşca) **39**

Dreptatea socială (Eugen Huzum) **59**

Genul (Cătălina-Daniela Răducu) **85**

Geopolitica (Marian Țăranu) **113**

Globalizarea (Bogdan Ştefanachi) **139**

Ideologia (Daniel Şandru) **163**

Multiculturalismul (Cristina Emanuela Dascălu) **193**

Secularizarea (Ioan Alexandru Tofan) **207**

Suveranitatea (Sorin Bocancea) **231**

Indice de autori şi concepte fundamentale **277**

Note despre autori **285**

Abstract **289**

Résumé **295**

Cuvânt înainte

Pe parcursul anului trecut, la Institutul de Cercetări Economice şi Sociale „Gheorghe Zane" din Iaşi, a avut loc workshopul „Concepte şi argumente în filosofia social-politică. Interpretări şi dezbateri". Workshopul s-a desfăşurat în cadrul proiectului POSDRU „Societatea bazată pe cunoaştere: cercetări, dezbateri, perspective".

Cartea de faţă este principalul rezultat al acestui workshop. Ea a fost gândită şi propusă spre publicare în primul rând din speranţa că va fi utilă celor care doresc să se iniţieze – sau celor care încearcă să-i iniţieze pe alţii – în teoria şi filosofia social-politică (mai ales cea contemporană). Aceasta cu atât mai mult cu cât, la noi, lucrările de acest tip (fie semnate de autori români, fie traduceri) sunt încă destul de rare. Mă refer aici la lucrările care acordă o atenţie specială (şi) filosofiei politice (teoriei politice normative)[1], nu doar ştiinţei politice sau politologiei (teoriei politice empirice). Dacă cele din urmă apar din ce în ce mai frecvent în ultima vreme[2], cele dintâi rămân, din păcate, foarte puţine, chiar insuficiente.

Cartea nu este nici pe departe una exhaustivă. În ciuda acestui „defect", cred că ea îşi poate îndeplini totuşi obiectivul fundamental, fie şi numai pentru că oferă analize, prezentări şi comentarii despre câteva dintre cele mai importante concepte şi teorii din teoria socială şi politică recentă. Mai mult, în cadrul ei sunt discutate inclusiv unele concepte sau/şi teorii încă puţin analizate la noi

[1] Aşa cum sunt, spre exemplu, Mihail Radu Solcan, *Arta răului cel mai mic. O introducere în filosofia politică* (Bucureşti: All, 1998) sau Adrian Miroiu, *Introducere în filosofia politică* (Iaşi: Polirom, 2009), lucrări dedicate, aşa cum sugerează şi titlurile lor, filosofiei, nu ştiinţei politice.

[2] Iată doar câteva exemple: Anton Carpinschi, Cristian Bocancea, *Ştiinţa politicului. Tratat, Volumul I* (Iaşi: Editura Universităţii „Al. I. Cuza", 1998), Doru Tompea, Tudor Pitulac, Daniel Şandru, *Concepte şi modele în ştiinţa politică* (Iaşi: Cantes, 2001), Gianfranco Pasquino, *Curs de ştiinţă politică* (Iaşi: Institutul European, 2002), Robert E. Goodin, Hans-Dieter Klingemann (coord.), *Manual de ştiinţă politică* (Iaşi: Polirom, 2005), Adrian-Paul Iliescu, *Introducere în politologie* (Bucureşti: All, 2006), Domenico Fisichella, *Stiinţa politică. Probleme, concepte, teorii* (Iaşi: Polirom, 2007), Cristian Preda, *Introducere in ştiinţa politică* (Iaşi: Polirom, 2010) sau Michael G. Roskin, *Stiinţa politică. O introducere* (Iaşi: Polirom, 2011).

(precum „multiculturalismul", „dreptatea socială", „genul" sau „democrația deliberativă").

Se obişnuieşte uneori ca autorul introducerii unui volum de acest tip să prezinte în rezumat şi principalele idei apărate sau/şi metodologii utilizate de autorii fiecăruia dintre capitole. Eu nu voi face acest lucru. Motivul? Aş risca să fiu redundant, de vreme ce astfel de precizări şi rezumate au fost deja realizate de autorii volumului, chiar în debutul capitolelor pe care le semnează.

Acestea fiind spuse, țin să mai evidențiez doar un singur lucru: aşa cum se va observa cu siguranță, multe dintre capitolele lucrării nu sunt simple texte introductive (deşi au, fără îndoială, şi o astfel de dimensiune). Altfel spus, autorii acestor capitole nu s-au mulțumit să prezinte doar ideile, argumentele sau teoriile altor autori (şi în special ale celor considerați de referință) în problemele pe care le analizează. De multe ori, ei prezintă, dimpotrivă, şi idei, opinii, interpretări, argumente, perspective sau chiar teorii ori măcar „semiteorii"[3] proprii asupra conceptelor şi problemelor pe care le abordează. Acest lucru nu ar trebui să fie surprinzător. Pentru fiecare dintre autorii capitolelor din acest volum, conceptele şi problemele pe care le prezintă aici constituie o preocupare sistematică şi constantă, dacă nu chiar preocuparea lor fundamentală, cel puțin în ultimii ani. De altfel, cel puțin în România, preocupările şi contribuțiile în domeniu ale multora dintre ei sunt deja cunoscute şi comentate, fie şi doar în cercul restrâns al specialiştilor şi al celor interesați de teoria social-politică.

Eugen Huzum

[3] Pentru a utiliza termenul invocat de G. A. Cohen, în cazul său dintr-o modestie nejustificată, pentru a-şi descrie răspunsul la problema din titlul mult discutatului eseu „On the Currency of Egalitarian Justice", *Ethics* 99, 4 (1989): 906-944 (retipărit recent în cartea sa editată de Michael Otsuka, *On the Currency of Egalitarian Justice, and Other Essays in Political Philosophy* (Princeton: Princeton University Press, 2011)). Termenul „semiteorie" este invocat de Cohen la p. 921, respectiv 9.

Democrația deliberativă*

Viorel Țuțui

1. Introducere

Conceptul de „democrație deliberativă" se află în centrul dezbaterilor din filosofia politică recentă. Mai mult, nu cred că greşesc dacă observ că democrația deliberativă reprezintă orientarea dominantă din teoria contemporană a democrației.

Capitolul de față oferă o analiză sistematică – şi critică – a conceptului de „democrație deliberativă" şi a procedurii politice vizate de obicei prin intermediul lui. Argumentația este structurată în vederea încercării de a evidenția principalele răspunsuri şi – totodată – de a propune soluții la următoarele probleme teoretice: Este necesară deliberarea democratică? Ce este democrația deliberativă şi care sunt trăsăturile ei definitorii? Care sunt tipurile de deliberare admisibile? Cât de extinsă poate sau trebuie să fie deliberarea? Care sunt dificultățile cu care se confruntă teoria (şi practica) democrației deliberative? Pot fi depăşite aceste dificultăți?

În prima secțiune a capitolului sunt evidențiate principalele motive care au condus la o adevărată explozie a argumentărilor în favoarea deliberării democratice în filosofia politică recentă. A doua secțiune prezintă evoluția şi principalele definiții oferite democrației deliberative în literatura de specialitate, în scopul de a contura câteva trăsături definitorii ale acesteia. Secțiunea a treia şi a patra abordează, în ordine, principalele distincții referitoare la democrația deliberativă (deliberare instumentală-expresivă, deliberare procedurală-substanțială şi deliberare consensuală-pluralistă) şi problema extensiunii procesului de deliberare. În cadrul acestor secțiuni, argumentez, totodată, în favoarea a trei teze: 1) în favoarea adoptării unei viziuni instrumentale, potrivit căreia valoarea deliberării nu este intrinsecă, ci depinde de valoarea politicilor sociale promovate prin ea şi a costurilor implicate; 2) în favoarea modelului substanțial şi pluralist

* Această lucrare a fost realizată în cadrul proiectul Societatea Bazată pe Cunoaştere – cercetări, dezbateri, perspective, cofinanțat de Uniunea Europeană şi Guvernul României din Fondul Social European prin Programul Operațional Sectorial Dezvoltarea Resurselor Umane 2007-2013, ID 56815.

al deliberării, coroborat însă cu o diminuare a semnificaţiei deliberării la rolul de simplu preambul al procedurilor agregative; şi 3) în favoarea unei deliberări directe (nu reprezentative) şi a necesităţii de a combina deliberarea guvernamentală cu cea din cadrul societăţii civile şi deliberarea internă cu cea internaţională. Analizez apoi principalele obiecţii practice şi teoretice ridicate împotriva democraţiei deliberative. În sfârşit, în ultima secţiune a capitolului, propun o reconsiderare sau redefinire a democraţiei deliberative pentru a depăşi dificultăţile teoretice şi practice cu care se confruntă.

2. De ce să deliberăm?

O primă problemă ce trebuie să fie supusă analizei este cea referitoare la tipurile de proceduri democratice disponibile şi la argumentele ce sunt invocate în sprijinul adoptării unei proceduri de tip deliberativ.

Cea mai importantă diferenţiere ce se face în cadrul controverselor pe această temă între procedurile democratice este cea care opune democraţia deliberativă formelor tradiţionale de democraţie directă şi reprezentativă. Dacă formele tradiţionale puneau accent doar pe simpla exprimare a unor opinii preexistente, fie că această exprimare era directă sau prin reprezentanţi, democraţia deliberativă se concentrează pe procesul formării şi transformării opiniilor politice şi pe necesitatea de a se identifica soluţia ce este susţinută de cele mai bune argumente.

În literatura de specialitate s-a impus şi o altă clasificare a acestor proceduri, în trei mari categorii: votul, negocierea şi deliberarea. Astfel, în introducerea la volumul *Deliberative Democracy*, Jon Elster susţine că atunci când indivizi egali trebuie să ia o decizie cu privire la o chestiune care îi priveşte pe toţi şi când nu există un consens iniţial, ei au trei moduri diferite pentru a realiza acest lucru: argumentarea, negocierea şi votul. În opinia sa, această listă este exhaustivă, acestea fiind singurele modalităţi disponibile pentru o societate contemporană[1]. Prin urmare, această clasificare se face în funcţie de criteriul modalităţii în care se poate obţine un consens în contextul pluralităţii de opinii şi interese: prin convingerea participanţilor pe bază de argumente că o anumită soluţie este cea mai potrivită, prin compromisuri realizate cu scopul de a satisface interesele cât mai multor participanţi sau prin stabilirea unei tendinţe dominante în cadrul pluralităţii de opinii şi interese existente.

O altă clasificare importantă a procedurilor democratice este distincţia dintre procedurile de tip agregativ, categorie în care sunt incluse votul şi

[1] Jon Elster, „Introduction", în *Deliberative Democracy*, ed. Jon Elster (Cambridge: Cambridge University Press, 1998), 5.

negocierea, şi procedurile de tip deliberativ[2]. Criteriul în raport cu care se face distincţia este reprezentat de flexibiltatea opiniilor şi intereselor celor ce participă la respectivul proces democratic. În cazul celor agregative, interesele şi opiniile cetăţenilor sunt considerate a fi date şi inflexibile, astfel încât scopul procedurii este doar acela de a le însuma şi de a oferi tendinţa dominantă susţinută de majoritate şi care va reprezenta fundamentul deciziei politice în problema respectivă. Prin urmare, decizia politică va fi luată pe principiul majorităţii, fiind impusă minorităţii. În cazul procedurilor deliberative, interesele şi opiniile nu mai preexistă procesului democratic şi nu mai persistă în forma iniţială. Accentul se pune pe formarea şi transformarea opiniilor şi intereselor prin intermediul argumentării publice în cadrul unor foruri deliberative. Tezele care vor fi adoptate în urma procesului democratic vor fi cele susţinute de cele mai bune argumente, capabile să convingă pe toţi cei afectaţi de respectiva decizie. Astfel, sunt permise şi chiar încurajate situaţiile în care cetăţenii îşi modifică opiniile şi interesele ca urmare a deliberării.

O a treia clasificare pe care ţin să o menţionez este cea oferită de Jürgen Habermas în articolul „Three Normative Models of Democracy". Habermas vorbeşte acolo despre existenţa a „trei modele normative ale democraţiei": liberal, republican şi proceduralist – deliberativ. În viziunea sa, modelul liberal este caracterizat prin faptul că procesul democratic are funcţia de a transmite aparatului politic interesele unei societăţi civile autonome, iar sarcina politicii este coordonarea intereselor divergente ale persoanelor particulare .

Pentru modelul republican politica reprezintă un proces cu o funcţie mai substanţială decât această simplă mediere: este un proces de articulare a „binelui comun", a unei viziuni substanţiale despre viaţa etică a unei comunităţi, de asigurare a solidarităţii între cetăţeni. Este mediul în care membrii unei comunităţi care are o anumită solidaritate devin conştienţi de dependenţa lor reciprocă şi dezvoltă relaţiile existente de reciprocă recunoaştere încât se obţine o asociaţie de parteneri liberi şi egali sub incidenţa legii.

Habermas critică ambele modele pe motiv că ele presupun o viziune asupra societăţii centrată pe stat şi pe funcţia acestuia de garant al societăţii de piaţă sau garant al instituţionalizării unei comunităţi etice. În schimb, susţine Habermas, modelul proceduralist-deliberativ se bazează pe o societate descentralizată. În cadrul acestei concepţii sistemul politic este considerat a fi doar un sistem de acţiune printre altele. Conform acestui model democraţia este gândită în termenii „instituţionalizării unei utilizări publice a raţiunii exercitată împreună de către cetăţeni autonomi". Forţa de legitimare nu îşi are originea într-o preexistentă convergenţă a convingerilor etice, ci în presupoziţiile comunicative

[2] Amy Gutmann, Dennis Thompson, *Why Deliberative Democracy?* (Princeton: Princeton University Press, 2004), 13-14.

care permit celor mai bune argumente să intre în joc în diverse forme de deliberare şi în procedurile care asigură un proces echitabil de negociere[3].

Principala motivație invocată de adepții democrației deliberative în sprijinul acestui model este aceea a asigurării unei autentice legitimități pentru deciziile politice. În opinia lor, acestea sunt legitime doar dacă a fost asigurată, pentru cei care sunt afectați de ele, abilitatea şi oportunitatea de a participa la o deliberare eficientă. Hotărârile luate nu pot fi pur şi simplu impuse indivizilor respectivi, ci este necesar ca ele să fie rezultatul unor discuții în cadrul cărora să fie susținute sau criticate prin argumente pe care aceştia să fie capabili să le accepte[4].

În *Deliberative Democracy and Divided Societies*, Ian O'Flynn prezintă o serie de alte motive importante ale reorientării către modelul deliberativ. Aceste motive țin în special de: 1) nemulțumirea crescândă a teoreticienilor în legătură cu viziunea dominantă, ce impunea constrângeri nerealiste de timp şi atenție de la cetățeanul simplu, în măsura în care politica este şi trebuie să fie oricum realizată de către elitele politice; 2) faptul că ideea democrației participative asigură o modalitate mai eficientă de implicare a cetățenilor în deciziile politice; 3) nevoia de a asigura o implicare mai mare a anumitor grupuri care, din considerente independente de voința lor, erau marginalizate politic (argument al femininismului şi multiculturalismului, în special); 4) preocuparea pentru calitatea democrației şi nevoia de a răspunde atât gradului crescut de insatisfație referitoare la viața democratică, cât şi lipsei de implicare civică[5].

Problema democrației de tip deliberativ se pune mai ales în societățile în care există „minorități persistente", adică minorități care pierd întotdeauna în procesul de vot şi cărora li se impune concepția majorității (chiar şi în chestiunile care le privesc direct) fără a fi consultate şi fără ca membrii lor să delibereze şi să decidă în acest sens. În societățile în care există un asemenea fenomen, însăşi autoritatea democrației este pusă în cauză, cel puțin în ceea ce priveşte aceste minorități.

3. Ce este democrația deliberativă?

Paternitatea expresiei „democrație deliberativă" este atribuită autorului Joseph Bessette, care, în articolul „Deliberative Democracy: The Majority

[3] Jürgen Habermas, „Three Normative Models of Democracy", in *Democracy and Difference: Contesting the Boundaries of the Political*, ed. Seyla Benhabib (Princeton: Princeton University Press, 2006), 21-26.

[4] John Dryzek, *Deliberative Democracy and Beyond: Liberals, Critics, Contestations* (New York: Oxford University Press, 2000), 1.

[5] Ian O'Flynn, *Deliberative Democracy and Divided Societies* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2006), 1.

Principle in Republican Government", apărut în anul 1980, argumenta împotriva unei interpretări elitiste a principiilor Constituției Statelor Unite ale Americii și în favoarea viziunii de tip participativ cu privire la politicile democratice[6]. Însă, dacă sintagma ca atare este de origine relativ recentă, ideea conform căreia fundamentul democrației este reprezentat de un proces de argumentare publică între cetățeni este una ce se înscrie într-o tradiție venerabilă a filosofiei politice.

Astfel, Jon Elster precizează că atât ideea de democrație deliberativă, cât și implementările ei sunt la fel de vechi ca democrația însăși. Elster urmărește această idee începând cu celebrul elogiu al lui Pericle, care vorbea despre promovarea participării cetățenilor la treburile publice prin implicarea în discuții, ce nu sunt un obstacol în calea acțiunii, ci constituie preliminariile indispensabile ale oricărei acțiuni înțelepte. Elster identifică aceiași idee și în discursul lui Edmund Burke în fața electorilor din Bristol din 1774, unde acesta observa insuficiența modelului reprezentativ al democrației susținând că Parlamentul nu este un congres de ambasadori ai unor interese diferite și ostile, ci un ansamblu deliberativ al unei națiuni cu un unic interes, acela al întregului. În sfârșit, Elster regăsește teza și în documentele constituantelor din Franța și America de la sfârșitul secolului al XVIII-lea. Iar, pentru secolul al XIX-lea, remarcă faptul că John Stuart Mill a susținut ideea „guvernării prin discuții"[7].

Alte repere importante din această tradiție sunt amintite de către James Bohman și Willam Regh. Aceștia menționează, în plus, contribuțiile din filosofia politică modernă apartinând unor autori precum Thomas Hobbes sau John Locke[8]. Lista este completată de către John Dryzek, în lucrarea *Deliberative Democracy and Beyond: Liberals, Critics, Contestations,* cu teoria kantiană a „utilizării publice a rațiunii" și teoriile mai recente aparținând unor filosofi precum John Dewey și Hannah Arendt. Tot el subliniază însă că orientarea de tip deliberativ a căpătat o poziție semnificativă începând cu ultimul deceniu al secolului trecut sub influența teoriei critice a lui Jürgen Habermas și a filosofiei politice a lui John Rawls[9].

O definiție a democrației prin raportare la modelul deliberativ a fost propusă de Seyla Benhabib. Democrația, consideră Benhabib, „este cel mai bine înțeleasă ca fiind un model de organizare a exercițiului public și colectiv al puterii în instituțiile majore ale societății pe baza principiului conform căruia

[6] Joseph M. Bessette, „Deliberative Democracy: The Majority Principle in Republican Government," in *How Democratic Is the Constitution?*, ed. Robert A. Goldwin și William A. Schambra (Washington American Enterprise Institute, 1980), 102-116.

[7] Elster, „Introduction", 1-4.

[8] James Bohman, William Regh, „Introduction", in *Deliberative Democracy. Essays on Reason and Politics*, ed. James Bohman și Willam Regh (Cambridge: The MIT Press, 1997), X.

[9] Dryzek, *Deliberative Democracy and Beyond*, 2.

deciziile ce afectează bunăstarea unei colectivități pot fi văzute ca rezultat al unei proceduri de deliberare liberă şi argumentată între indivizi consideraţi a fi egali din punct de vedere moral şi politic"[10].

O definiție generală a fost oferită şi de către James Bohman şi Willam Regh. Cei doi afirmă că democrația deliberativă poate fi definită, într-un sens larg, ca acea orientare care se referă la problemele legiferării legitime pe baza deliberării publice între cetățeni. Ca viziune normativă cu privire la legitimitate, ea evocă idealul legiferării raționale, al politicii de tip participativ şi al autoguvernării civice[11].

Amy Gutmann şi Dennis Thompson definesc democrația deliberativă drept „o formă de guvernământ în care cetățeni liberi şi egali justifică deciziile în cadrul unui proces în care ei îşi oferă unul altuia argumente ce sunt mutual acceptabile şi general accesibile, cu scopul de a ajunge la anumite concluzii ce sunt asumate de toți cetățenii în prezent, dar sunt dechise modificărilor viitoare"[12].

O caracterizare mai concisă a democrației deliberative este oferită de Jon Elster în studiul deja amintit. Pentru Elster, democrația deliberativă reprezintă „luarea deciziilor prin intermediul discuțiilor între cetățeni liberi şi egali", promovând transformarea şi nu doar agregarea opiniilor[13].

În opinia lui Jose Luis Marti democrația deliberativă reprezintă un ideal normativ al democrației. Adjectivul „deliberativ" adăugat „democrației" se referă la tip particular de luare a deciziilor bazat pe argumentare sau deliberare, procese considerate a fi opuse negocierii sau votului. Ca ideal democratic, democrația deliberativă presupune includerea tuturor acelora ce sunt (potențial) afectați de o decizie în procesul de luare a acelei decizii[14].

Dincolo de diferențele dintre aceste caracterizări, observăm că se pot invoca anumite trăsături definitorii prezente în toate aceste definiții. Unele dintre ele sunt prezente în mod explicit, altele în mod implicit. Astfel, toți filosofii menționați recunosc faptul că democrația deliberativă reprezintă o procedură democratică de luare a deciziilor de către toți cetățenii afectați de acestea. Cetățenii se bucură (sau trebuie să se bucure) de libertate şi egalitate de statut. Deciziile sunt luate prin propunerea de soluții şi formularea de argumente şi contraargumente la acestea. Argumentele şi contraragumentele sunt (sau trebuie să

[10] Seyla Benhabib, „Toward a Deliberative Model of Democratic Legitimacy", in *Democracy and Difference*, 68.
[11] Bohman, Regh, „Introduction", IX-X.
[12] Gutmann, Thompson, *Why Deliberative Democracy?*, 7.
[13] Elster, „Introduction", 1.
[14] Jose Luis Marti, „The Epistemic Conception of Deliberative Democrcy Defended: Reasons, Rightness and Equal Political Autonomy", in *Deliberative Democracy and its Discontents*, ed. Samantha Besson şi Jose Luis Marti (Burlington: Ashgate Publishing Limited, 2006), 28.

fie) accesibile şi inteligibile de către toți. Deliberarea cu privire la temeinicia argumentelor va avea ca rezultat asumarea soluției ce a fost sprijinită de cele mai bune argumente, capabile să convingă pe majoritatea participanților. În acest proces avem de-a face cu transformarea opiniilor şi preferințelor cetățenilor şi nu cu simpla lor agregare. În sfârşit, rezultatele deliberării au doar o stabilitate relativă, ele fiinde deschise revizuirii în cadrul unor deliberări ulterioare.

4. Trăsături şi condiții ale democrației deliberative

Philip Pettit susține că există un consens între adepții democrației deliberative în ceea ce priveşte principalele condiții pe care trebuie să le satisfacă o procedură deliberativă. Aceste condiții articulează un ideal al democrației deliberative pe care toți îl împărtăşesc. Condițiile vizate de Pettit sunt următoarele:

1. Constrângerea *includerii*: Toți membrii ar trebui să fie în mod egal îndreptățiți să voteze cu privire la modul în care ar trebui soluționate problemele colective. Unanimitatea nu este necesară pentru a se ajunge la un rezultat.
2. Constrângerea *judecății*: Înainte de a vota, membrii ar trebui să delibereze cu privire la care soluție trebuie să fie preferată.
3. Constrângerea *dialogului*: Membrii ar trebui să realizeze această deliberare sub forma unui dialog deschis şi liber între ei, fie în cadrul unui forum centralizat, fie în variate contexte descentralizate.

Constrângerea includerii diferențiază democrația deliberativă de formele autoritare şi elitiste. Ea este compatibilă şi cu reprezentarea, dar participarea directă este preferabilă. Constrângerea judicativă are două laturi. În primul rând, cere ca votanții să delibereze sau să raționeze cu privire la modul în care vor vota şi nu doar să-şi acorde votul într-o manieră reflexă, spontană, non-reflexivă. În al doilea rând, cere ca votanții să delibereze pe baza considerațiilor referitoare la mijloacele de promovare a intereselor comune. Constrângerea dialogică respinge formele plebiscitare în care fiecare participant judecă cu privire la interesele comune în mod izolat. Judecata trebuie să aibă loc în contextul unui dialog deschis şi liber între participanți în sensul că toți au dreptul să participe şi nimeni nu se teme să spună ceea ce crede[15].

O abordare diferită în ceea ce priveşte caracteristicile democrației deliberative este cea propusă de Amy Gutmann şi Dennis Thompson. Gutmann şi Thompson consideră că prima trăsătură a acestui tip de democrație este *necesitatea oferirii de argumente* în sprijinul tezelor susținute în cadrul procesului de

[15] Philip Pettit, „Deliberative Democracy, the Discursive Dilemma, and Republican Theory", în *Debating Deliberative Democracy*, ed. James Fishkin şi Peter Laslett (Oxford: Blackwell, 2003), 139-140.

deliberare. A doua caracteristică este *accesibilitatea argumentelor* utilizate prin raportare la toți cetățenii implicați, asigurată prin faptul că discuțiile au loc în public şi că ele pot fi asumate de către toți (nu sunt considerate astfel doar de către unii, aşa cum se întâmplă în cazul revelației). A treia caracteristică este dată de faptul că acest proces de deliberare tinde către *producerea unei decizii ce va fi respectată o anumită perioadă de timp*. A patra caracteristică ține de *aspectul dinamic* al acestui tip de democrație: rezultatul deliberărilor nu este considerat definitiv, ci este deschis față de schimbări ce pot surveni prin intermediul dezbaterilor ulterioare[16].

În articolul „Deliberation and Democratic Legitimacy", Joshua Cohen prezintă trăsăturile a ceea ce el numeşte „concepția formală a democrației deliberative". Aceasta are următoarele cinci trăsături:

1. O democrație deliberativă este o asociație independentă şi perpetuă ai cărei membri se aşteaptă ca ea să continue indefinit în viitor.
2. Membrii asociației împărtăşesc (şi toți ştiu acest lucru) angajamentul de a coordona activitățile lor în cadru instituțiilor care fac posibilă deliberarea şi în conformitate cu normele pe care le stabilesc prin intermediul deliberării.
3. O democrație deliberativă este o asociație pluralistă, membrii având diferite preferințe, convingeri, idealuri. Prin urmare ei nu consideră că un anumit set de asemenea convingeri, preferințe sau idealuri ar fi obligatoriu.
4. Membrii consideră asociația democratică drept sursă a legitimității astfel încât legătura dintre deliberare şi rezultatele ei trebuie să fie una evidentă.
5. Membrii îşi recunosc unii altora posesia unor capacități deliberative de a putea face parte din procesul public de schimb reciproc de argumente şi de a acționa în conformitate cu rezultatul acestui proces.

Pe baza acestei concepții formale şi introducând aspectul substanțial, Cohen derivă caracteristicile a ceea ce el numeşte „procedura deliberativă ideală":

1. Deliberarea ideală este liberă în sensul că satisface următoarele două condiții. În primul rând participanții se consideră a fi angajați numai față de rezultatele deliberării lor şi de precondițiile acesteia. În al doilea rând, ei consideră că faptul de a ajunge la un rezultat prin deliberare este suficient pentru a acționa în conformitate cu el.
2. Deliberarea este argumentată, în sensul că părților li se cere să ofere argumente în sprijinul sau împotriva propunerilor vehiculate.
3. În deliberarea ideală parțile sunt egale din punct de vedere formal şi substanțial. Sunt egale formal, ceea ce înseamnă că toți posedă un statut egal în raport cu fiecare etapă a deliberării: stabilirea agendei, oferirea de propuneri de argumente şi contraargumente. Sunt egale din punct de vedere substanțial, în

[16] Gutmann, Thompson, *Why Deliberative Democracy?*, 3-7.

sensul că distribuția existentă a puterii şi resurselor nu influențează sanşele lor de a contribui la deliberare.

4. Deliberarea ideală tinde către stabilirea unui consens motivat rațional. Dacă nu se ajunge la consens, atunci se decide prin vot pe baza unei forme a regulii majorității[17].

În legătură cu trăsăturile menționate de Cohen consider că se impun unele observații. În primul rând, cred că mențiunea lui conform căreia participanții trebuie să fie angajați numai față de rezultatele deliberării lor este excesivă. La fel şi cea potrivit căreia faptul de a ajunge la un rezultat este suficient pentru a acționa în conformitate cu el. În plus, aceste condiții se află în contradicție cu o altă condiție fundamentală: cea a pluralismului substanțial care a motivat adoptarea deliberării. Cetățenii au preferințe, convingeri şi interese diferite. Dacă acestea ar fi fost similare nu mai era nevoie de deliberare pentru că rezultatul s-ar fi impus aproape de la sine. Iar, dacă asumăm că pluralitatea intereselor, convingerilor şi preferințelor este legitimă, fiind o premisă a deliberării, atunci este legitimă şi menținerea angajamentului față de aceste interese, convingeri şi preferințe distincte. Prin urmare, nu putem impune participanților la deliberare să fie angajați doar față de rezultatul deliberării şi să fie gata să-l pună în practică imediat ce a fost stabilit. O asemenea condiție ar fi un semn al constrângerii şi nu al libertății, aşa cum sugerează Cohen.

Dar dacă lucrurile stau astfel, atunci nici considerarea „asociației deliberative" drept sursă a legitimității şi privilegierea ei față de opțiunea individuală nu mai apare ca fiind justificată. Aşa cum am arătat mai sus, indivizii pot menține angajamentul lor față de preferințele, convingerile şi interesele personale. Însă, acestea pot intra în conflict cu ceea ce recomandă rezultatul deliberării ca fiind binele comun. În situația unui asemenea conflict indivizii au dreptul de a prefera propriile interese în detrimentul celor comune. Prin urmare, este posibil ca indivizii să ajungă la acord în ceea ce priveşte soluția cea mai conformă cu binele comun şi totuşi să nu voteze pentru ea. Astfel, decizia nu ar fi legitimă doar pentru simplul fapt că promovează binele comun, ci dacă a primit votul majorității participanților. Acest vot este însă o procedură agregativă, autonomă față de deliberarea anterioară: deşi poate fi influențată de aceasta, legătura dintre ele nu este necesară.

Consider, astfel, că putem menține dintre trăsăturile amintite doar libertatea şi egalitatea de statut a participanților, includerea, dialogul şi argumentarea, accesibilitatea argumentelor, pluralismul, stabilitatea relativă a rezultatelor şi caracterul dinamic şi revizuibil al deliberării.

[17] Joshua Cohen, „Deliberation and Democratic Legitimacy", în *Deliberative Democracy. Essays on Reason and Politics*, 72-75.

5. Tipuri de deliberare

O perspectivă sistematică asupra problemei tipurilor de deliberare este oferită de către Gutman şi Thompson. Criteriile pe baza cărora cei doi clasifică tipurile de deliberare sunt: valoarea, statutul principiilor ei şi scopurile deliberării. În funcție de criteriul valorii, ei disting deliberarea instrumentală de cea expresivă. Din perspectiva statutului principiilor deliberării, disting forma procedurală de cea substanțială. Luând ca reper scopul deliberării, formele acesteia sunt, în opinia lor, deliberarea consensuală şi cea pluralistă[18].

5.1. Instrumentală sau expresivă?

Prima clasificare invocată mai sus are drept criteriu modul în care adepții deliberării răspund la întrebarea dacă *valoarea* asociată cu deliberarea este doar una instrumentală, ce ține de faptul că ea ne ajută să identificăm politici sociale bune, sau este una expresivă, în sensul că ea exprimă manifestarea respectului reciproc dintre cetățeni. Din perspectiva primei viziuni, deliberarea nu are o valoare în sine, ci doar ca mijloc pentru realizarea adevăratului scop, reprezentat de politicile adecvate, în timp ce din perspectiva celeilalte viziuni, însuşi faptul de a delibera este valoros, dincolo de contribuția pe care o are la realizarea altor scopuri.

În opinia autorilor invocați, cele două viziuni cu privire la deliberare nu sunt incompatibile. Dimpotrivă, ei consideră că orice teorie adecvată ar trebui să presupună ambele exigențe. Aceasta pentru că o deliberare care produce decizii proaste în mod constant nu poate fi considerată ca exprimând respectul reciproc al cetățenilor. Trebuie să admitem că această procedură contribuie la realizarea funcției politice centrale de a stabili legi şi politici bune. Iar dacă am considera că deliberarea este doar instrumentală, atunci nu am recunoaşte semnificația morală a faptului că deciziile guvernului angajează şi pe ceilalți cetățeni nu doar pe decidenți. De aceea, consultarea cetățenilor este o dovadă de respect, oferă justificare deciziilor şi ajută la implementarea acestora prevenind boicotul şi cajele ce ar putea să apară în lipsa acestei consultări.

Deşi Gutmann şi Thompson nu insistă asupra acestui lucru în mod explicit, consider că distincția aceasta este importantă pentru a şti dacă un autor are un angajament necondiționat sau doar unul condiționat față de utilizarea deliberării. Pentru că, dacă un autor aparține primei tabere, el va putea prefera orice altă procedură de decizie care tinde către realizarea politicilor publice bune cu cel puțin aceleaşi şanse de reuşită şi eventual cu costuri mai mici. Dacă el aparține celei de-a doua tabere, atunci el va prefera deliberarea şi în cazul în

[18] Gutmann, Thompson, *Why Deliberative Democracy?*, 21-23.

care ea ne oferă şanse mai mici de a stabili politicile dorite sau ar presupune costuri mai mari decât alte proceduri.

Problema aceasta este cu atât mai importantă cu cât, uneori, compatibilitatea celor două valori nu este deloc atât de evidentă cum sugerează autorii menționați mai sus. Uneori, putem vorbi chiar despre un conflict evident între doctrina valorii intrinseci a deliberării şi doctrina valorii instrumentale. Există situații în care costurile implementării unei proceduri deliberative sunt atât de mari încât putem să ne îndoim de faptul că deliberarea este mijlocul cel mai potrivit pentru a realiza politicile publice cele mai bune. De exemplu, James Fishkin şi Bruce Ackerman argumentează în favoarea unei deliberări naționale la nivelul Statelor Unite, organizată sub forma unei sărbători naționale cu zece zile înainte de alegerile naționale majore. În cadrul acesteia cetățenii se adună în grupuri de deliberare organizate conform procedurii sondajelor deliberative (*deliberative polls*) şi discută subiectele majore ale campaniei. Însă, tot Fishkin şi Ackerman oferă în finalul lucrării o estimare a costurilor presupuse de un asemenea eveniment, care, la o participare de 70 de milioane de cetățeni, ar fi de peste 2 miliarde de dolari[19].

Trebuie să observăm, în plus, că această sumă considerabilă s-ar adăuga la costurile inerente unei campanii electorale, încât merită să ne întrebăm dacă beneficiile prezumate ar putea să justifice o asemenea cheltuială. Prin urmare, pentru aceste situații în care beneficiile deliberării în raport cu costurile acesteia nu mai sunt atât de evidente, se pare că avem nevoie de un criteriu în funcție de care să decidem dacă implementarea procedurii deliberative se justifică sau nu. În plus, aşa cum am subliniat în secțiunea anterioară, dreptul cetățenilor de a vota aşa cum cred de cuviință şi de a-şi păstra, dacă doresc, preferințele, convingerile şi interesele trebuie conceput ca fiind prioritar față de deliberare. Din aceste motive, consider că o viziune expresivă robustă, care ar apăra valoarea intrinsecă a deliberării, nu se poate susține.

5.2. Procedurală sau substanțială?

A doua clasificare se face în funcție de *statutul principiilor* pe care se bazează deliberarea: dacă acestea sunt de tip procedural sau substanțial. În viziunea adepților primului tip de răspuns, principiile trebuie să se refere doar la acele condiții necesare pentru ca procesul deliberativ să funcționeze echitabil fără să existe constrângeri în ceea ce priveşte conținutul substanțial al politicilor sau legilor supuse deliberării. O asemenea teorie este adoptată de către Seyla

[19] James Fishkin, Bruce Ackerman, *Deliberation Day* (New Haven and London: Yale University Press, 2005), 193.

Benhabib, care susține un model de deliberare care să nu mai trimită la principii politice şi etice de tip substanțial, ci doar la o procedură de derulare a discuțiilor. Procesul de deliberare are următoarele caracteristici: (1) participarea în această deliberare este guvernată de norme ale egalității şi simetriei: toți au aceleaşi şanse de a iniția acte de limbaj, de a pune întrebări, de a pune la îndoială şi de a deschide o dezbatere; (2) toți au dreptul să pună la îndoială subiectele stabilite pentru discuții şi (3) toți au dreptul de a iniția argumente reflexive cu privire la regulile procedurii discursive şi cu privire la modul în care ele sunt aplicate[20].

În viziunea adepților celui de-al doilea tip de răspuns, simplele proceduri pot produce rezultate injuste, motiv pentru care sunt necesare constrângeri substanțiale. O asemenea teorie este susținută de către Jose Luis Marti în articolul *The Epistemic Conception of Deliberative Democracy Defended*. El consideră că justificarea democrației deliberative în raport cu alte proceduri democratice constă în faptul că aceasta are o valoare epistemică superioară, în sensul că rezultatele ei sunt mai susceptibile de a fi corecte decât rezultatele celorlalte proceduri, corectitudinea fiind un standard independent de procedură[21].

Avantajele proceduralismului țin de minimalismul asociat cu el: odată stabilită procedura, tot ceea ce rezultă va fi considerat just. În plus, spun Gutmann şi Thompson, proceduraliştii pot invoca în sprijinul lor ideea că principiile substanțiale ar constitui o constrângere pusă autorității supreme pe care ar trebui să o aibă cetățenii într-o democrație. Substanțialiştii ar răspunde că şi principiile procedurale au un conținut substanțial: trebui să existe o bază morală şi pentru faptul că preferăm regula majorității celei a minorității. Deci, şi principiile procedurale pot fi controversate din punct de vedere moral.

Gutmann şi Thompson susțin că această problemă poate fi soluționată dacă admitem că sunt necesare atât principii procedurale, cât şi substanțiale şi dacă asumăm caracterul *provizoriu* al ambelor categorii: ambele sunt supuse revizuirii în cadrul unor deliberări viitoare. În acest fel, ei consideră că aspectul substanțial şi cel procedural al deliberării pot fi reunite în mod coerent[22].

În opinia mea, şi aceste concluzii ale celor doi autori sunt nesatisfăcătoare. Ei susțin că deliberarea conține în sine un principiu al auto-corectării: principiile substanțiale sau procedurale ce au guvernat un eveniment deliberativ pot fi revizuite pe baza altei deliberări. Astfel, ei invocă un fel de preeminență a procesului continuu de deliberare față de rezultatele acestuia dintr-un moment sau altul. Însă, ei nu țin cont de faptul că deliberarea nu reprezintă în sine decât un for de argumentare şi raționare publică. Ea oferă prilejul de a raționa, dar nu

[20] Benhabib, „Toward a Deliberative Model of Democratic Legitimacy", 69-70.
[21] Marti, „The Epistemic Conception of Deliberative Democrcy Defended", 33.
[22] Gutmann, Thompson, *Why Deliberative Democracy?*, 23-26.

şi standardele în funcție de care raționăm. Prin urmare, atunci când stabilim că anumite principii substanțiale sau procedurale au nevoie de revizuire, noi facem asta *cu prilejul* unei deliberări viitoare, dar *pe baza unor standarde* de corectitudine a principiilor: raportăm principiile vechi la aceste standarde (de corectitudine logică şi factuală, de moralitate, corectitudine politică etc.) şi argumentăm că ele nu corespund. În plus, dacă dorim să evităm relativismul în schimbarea acestor principii, atunci avem nevoie de standarde care să nu fie valabile doar în contextul unui eveniment deliberativ singular, ci şi în trecerea de la un eveniment deliberativ la altul. Prin urmare, procesul continuu al deliberării nu are prioritate față de orice standarde ale deliberării, ci, dimpotrivă, procesul acesta continuu trebuie guvernat de standarde independente de el. El trebuie să aibă o evoluție ordonată de aceste repere şi nu haotică şi relativă la diferitele contexte în care are loc.

Aceste standarde substanțiale ar putea avea o natură formală sau factuală: ar putea fi standarde ale corectitudinii logice şi ale corespondenței factuale cu anumite realități. În acest caz, există şansa ca participanți ce aparțin unor viziuni substanțiale diferite să le accepte. Există însă şi probleme sociale ce au un caracter moral sau politic, situație în care acordul este mult mai greu de stabilit. Desigur că în acest caz problema diferenței dintre viziunile substanțiale este mult mai importantă.

Consider însă că, dacă acceptăm că deliberarea nu are o valoare intrinsecă, fiind doar complementară procedurilor agregative, atunci stabilirea unui acord între concepții substanțiale diferite nu mai este necesară. Fiecare cetățean în parte ar putea decide pentru sine care este cea mai bună soluție, pe baza principiilor substanțiale pe care le asumă, decizia finală fiind stabilită prin procedurile agregative ale votului şi negocierii.

5.3. Consensuală sau pluralistă?

Al treilea criteriu de clasificare a concepțiilor deliberative este cel al *scopului* către care tinde deliberarea: dacă ea vizează consensul tuturor participanților cu referire la binele comun sau lasă loc unor rezultate de tip pluralist, în care se obțin doar cei mai echitabili termeni de conviețuire în condițiile în care divergențele de opinii se mențin. Adepții modelului deliberativ ce se înscriu în tradiția republicană sau comunitariană sunt asociați cu prima opțiune: ei caută identificarea unui bine comun de tip comprehensiv, într-o interpretare robustă (*thick*) ce merge dincolo de simplul acord asupra unor principii de bază, fie ele substanțiale sau procedurale. Alți autori, asociați de Gutmann şi Thompson cu tradiția liberală, consideră că unele dezacorduri sunt inerente condiției umane, iar depăşirea lor nu este mereu dezirabilă, putând deveni chiar opresivă şi

tiranică. Tot ceea ce putem spera, spun aceşti autori, este să stabilim termeni echitabili de cooperare între persoane egale şi libere, ceea ce constituie o interpretare slabă (*thin*) a ceea ce înseamnă binele comun. Obiecția apărătorilor consensului față de această interpretare slabă este aceea că ea nu produce o comunitate în sens propriu: cetățenii nu au nicio obligație de a căuta aspectele comune dincolo de diferențele dintre ei, rămânând astfel cetățeni pasivi şi nu adevărați producători ai bunurilor comune.

Gutmann şi Thompson iau partea pluraliştilor, susținând că aceştia se străduiesc la rându-le să obțină acordul, dar, spre deosebire de consensualişti, au şi un răspuns la problema dezacordurilor ce nu pot şi nu trebuie să fie rezolvate. Astfel, unele dezacorduri trebuie eliminate, precum este cazul celor legate de excluderea negrilor, evreilor, homosexualilor etc. Însă, altele sunt ceea ce ei numesc „dezacorduri deliberative": ele presupun conflicte între viziuni ce sunt la fel de rezonabile, nu între viziuni ce sunt în mod clar corecte sau incorecte. În cazul acestor dezacorduri, care reflectă „înțelegeri parțiale" ale unui fenomen, tot ce se poate face este să se stabilească anumite compromisuri: „Fiecare viziune singură este susceptibilă de a fi greşită, dacă este înțeleasă comprehensiv, toate împreună sunt incoerente, dacă sunt considerate complete, dar toate împreună sunt instructive, dacă sunt considerate a fi parțiale"[23].

Dacă viziunea pluralistă pare într-adevăr a fi mai rezonabilă în contextul societății pluraliste contemporane, în cazul căreia idealul consensului pare a fi utopic, o problemă rămâne însă nerezolvată: problema lipsei unei baze principiale care să ne ajute să distingem dezacordurile nerezonabile de cele deliberative. Gutman şi Thompson nu se referă în mod explicit la modul în care s-ar putea face această distincție de pe pozițiile teoriei lor, însă, consider că soluția cea mai probabilă ar fi şi aici invocarea deliberării înseşi. Problema este însă aceea că în cadrul deliberării fie se ajunge la acord, fie se constată dezacordul. Dar nu văd cum am putea decide prin deliberare dacă acordul este sau nu rezonabil. Este de presupus că aceia care, de exemplu, susțin excluderea homosexualilor de la exercitarea drepturilor politice nu ar accepta ideea că poziția lor este nerezonabilă, şi probabil aceeaşi atitudine ar avea-o şi cei care ar invoca drepturi suplimentare pentru homosexuali (precum căsătoria religioasă sau adopția de copii). Deci, deliberarea nu ne ajută să distingem dezacordurile rezonabile de cele nerezonabile. De aceea, avem nevoie, eventual, de un alt criteriu.

În plus, nu înțeleg cum poate deliberarea să asigure stabilirea unui compromis atunci când dezacordurile se mențin. În opinia mea, compromisul nu se poate realiza prin argumentare, pentru că argumentarea ne spune doar care poziție este susținută de argumentele mai puternice. Dar, prin ipoteză, dezacordurile acestea rezistă şi după ce argumentarea a avut loc, deci conflictul este între

[23] Gutmann, Thompson, *Why Deliberative Democracy?*, 29.

concepții comparabile din perspectiva argumentării. Prin urmare, putem spune că nu se poate stabili un compromis pe baza deliberării, ci, mai degrabă, pe baza negocierii.

Am putea soluționa această problemă dacă am considera că stabilirea unui acord nu mai este necesară, ci doar dezirabilă. Aceasta s-ar putea întâmpla în ipoteza amintită mai sus în care deliberarea ar însoți procedurile agregative, dar nu le-ar putea suplini. În acest caz, dacă se ajunge la un acord el este binevenit, iar dacă acordul nu este posibil, atunci decizia poate fi stabilită prin negociere sau vot.

6. Extensiunea deliberării

Teoriile deliberative diferă şi în ceea ce priveşte concepția referitoare la domeniul sau extensiunea deliberării: dacă aceasta trebuie să aibă loc doar între reprezentanții aleşi sau trebui să implice şi participarea cetățenilor, dacă forumurile de deliberare trebuie să fie consituite doar din instituții guvernamentale sau şi din forme de organizare a societății civile şi dacă se menține în cadrele naționale sau poate lua şi o dimensiune internațională.

6.1. Reprezentativă sau participativă?

Unii adepți ai deliberăirii asumă modelul reprezentării pornind de la premisa că nu toți cetățenii dispun de calitățile şi resursele necesare unei participări directe la viața politică, participare care ar fi oneroasă, ineficientă şi inutilă. În plus, ar fi posibil ca o asemenea deliberare să nu conducă la cele mai bune legi şi politici, dată fiind ignoranța de care dau dovadă cetățenii obişnuiți în ceea ce priveşte complexele probleme ale unei societăți. Este suficient ca reprezentanții cetățenilor să se ocupe cu aceste activități[24].

Alți autori însă observă că este necesară participarea directă pentru a asigura cetățenilor beneficiile deliberării şi posibilitatea cultivării unor valori legate de statutul de cetățean: atitudinea activă, conştientizarea problemelor publice, implicarea etc.

Gutmann şi Thompson încearcă, din nou, un compromis între cele două poziții. Astfel, ei susțin că avantajele democrației directe menționate mai sus sunt contrabalansate de dezavantaje practice şi etice: poate fi realizată doar la nivel local; cere prea mult timp pentru participarea directă; este posibil să nu conducă

[24] Guido Pincione, Fernando Tesón, *Rational Choice and Democratic Deliberation. A Theory of Discourse Failure* (Cambridge: Cambridge University Press, 2006), 13-17.

la cele mai bune legi; reprezentanții pot fi deliberatori mai buni; presupune o încălcare a dreptului oamenilor obișnuiți de a *nu participa* la deliberare, lucru pe care ei îl pot înțelege ca reprezentând un aspect esențial al libertății lor. De aceea, cei doi autori propun combinarea avantajelor deliberării directe, în special la nivel local, cu cele ale deliberării prin reprezentanți, la nivel național[25].

O problemă ce poate să apară în legătură cu această teză este aceea că ideea deliberării prin intermediul reprezentanților pare să se îndepărteze de conceptul deliberării pe care l-am prezentat mai sus. Acesta presupunea participarea celor vizați de anumite politici la un proces de argumentare publică pentru a stabili care sunt cele mai bune soluții şi dreptul acestora de a propune teze, de a contraargumenta, de a accepta sau nu o soluție etc. La o primă analiză ar părea că toate aceste lucruri pot fi realizate şi de cei care au primit un mandat de a reprezenta o comunitate sau un grup în procesul deliberativ. Problema intervine însă dacă ținem seama de *caracterul deschis* al deliberării: rezultatul acesteia nu este dat de la început, ci este conturat în cursul procesului deliberativ. Prin urmare, mandatul de reprezentare în procesul deliberativ nu poate fi la fel de ferm ca mandatul tradițional de a vota acele decizii compatibile cu opinia majorității celor reprezentați, ci trebuie la rându-i să aibă un caracter deschis.

Însă, mandatul tradițional relativ ferm de a vota aşa cum votează cei pe care-i reprezinți făcea posibilă *răspunderea politică*: corespondența dintre votul exprimat şi mandatul primit putea fi relativ uşor stabilită, iar dacă se constata încălcarea mandatului reprezentantul putea plăti prețul politic al votului său. Este însă mult mai dificil de oferit un sens noțiunii de „răspundere deliberativă". Bineînțeles că şi comunitatea sau grupul respectiv ar putea refuza să mai aleagă acelaşi reprezentant pentru deliberările viitoare. Însă, temeiul acestui refuz nu ar mai putea fi la fel de ferm: din moment ce a fost ales să delibereze în locul membrilor comunității, iar rezultatul deliberării este de la început nedeterminat, înseamnă că reprezentantul a fost creditat că va alege bine, oricare ar fi alegerea sa. Corespondența dintre mandatul primit şi soluția agreată de reprezentant nu poate fi verificată, din moment ce mandatul inițial a avut un caracter nedeterminat, deschis. Prin urmare, consider că, în situația în care comunitățile sau grupurile desemnează reprezentanți în procesul deliberativ, este mai corect să vorbim despre o *deliberare a reprezentanților* decât despre o deliberare prin reprezentanți.

În plus, chiar dacă am admite ideea unei reprezentări deliberative, apare pericolul ca aceasta să intre în conflict cu reprezentarea politică agregativă tradițională. În situația în care reprezentantul deliberativ ar susține o decizie diferită de cea susținută de reprezentantul de tip agregativ ar trebui să ne întrebăm care decizie este cea legitimă. O soluție ar putea fi ca acelaşi reprezentant să aibe ambele roluri, însă atunci s-ar pierde specificitatea celor două tipuri de mandat:

[25] Gutmann, Thompson, *Why Deliberative Democracy?*, 31.

agregativ şi deliberativ. Dacă s-ar încerca menținerea lor la nivelul reprezentantului unic, ce ar juca astfel două roluri distincte, conflictul s-ar putea reface la nivelul acestuia: mandatul agregativ l-ar putea constrânge la o anumită poziție, în timp ce mandatul deliberativ i-ar putea indica o alta.

O soluție, asupra căreia voi insista mai mult în ultima secțiune a acestui studiu, ar putea fi aceea de a limita importanța deliberării la statutul de preambul al procedurilor politice agregative tradiționale. În acest caz, o deliberare a reprezentanților ar fi asociată mandatului politic tradițional al acestora şi nu unui mandat special, „deliberativ". Iar deliberarea directă ar fi asociată tot cu formele agregative de decizie democratică. De exemplu, deliberarea ar putea fi un preambul al pronunțării directe a cetățenilor prin intermediul referendumului sau alegerilor locale şi generale obişnuite. De asemenea, deliberarea directă s-ar putea produce şi independent de asemenea contexte în care cetățenii se pronunță direct prin vot, în cadrul unor evenimente deliberative independente. În acest caz, ea poate influența votul reprezentanților politici, dar în cadrul mandatului lor reprezentativ (prin faptul că le atrage atenția asupra a ceea ce doresc cei care i-au votat) nu în cadrul unui mandat deliberativ distinct.

6.2. Deliberare la nivelul guvernului sau al societății civile?

O altă problemă importantă este aceea dacă deliberarea va fi o procedură care este aplicată în cadrul instituțiilor guvernamentale sau în cadrul societății civile, prin antrenarea cetățenilor obişnuiți în procesul de luare a deciziilor. Unii autori susțin că deliberarea ar tebui să aibe loc doar în cadrul instituțiilor ce formează nucleul unei democrații organizate democratic. Mai mult, dintre instituțiile guvernamentale, deliberarea este caracteristică doar unora: de exemplu, instituțiile executive sunt exceptate. Alții o extind şi la nivelul altor asociații politice şi civice.

Gutmann şi Thompson susțin că ea ar trebui să se desfăşoare atât la nivel guvernamental, cât şi în cadrul altor tipuri de organizații precum corporațiile sau chiar şcolile. Ar trebui să fie exceptate acele instituții ale căror scopuri nu sunt publice şi, în special, cele ce protejează anumite drepturi constituționale de tipul inimității familiale sau de altă natură[26].

Consider că ideea combinării deliberării la nivel guvernamental cu deliberarea în cadrul societății civile este rezonabilă. Însă, trebuie să observăm încă o dată lipsa unui criteriu ferm de delimitare a situațiilor în care se impune primul tip de deliberare de cele în care se impune celălalt tip. Această problemă este cu atât mai importantă cu cât obiectivele celor două tipuri de deliberare sunt diferite.

[26] Gutmann, Thompson, *Why Deliberative Democracy?*, 31-36.

Deliberarea din cadrul instituțiilor puterii (precum parlamentul) are ca scop obținerea unei soluții agreate de reprezentanții configurației politice existente. Deliberarea din cadrul societății civile are un mult mai pronunțat rol critic şi de cenzurare a soluțiilor agreate de sistemul politic şi guvernamental existent. În acest sens, John Dryzek preciza că este necesară recuperarea caracterului critic al teoriei de tip deliberativ a democrației. În opinia sa, democrația de tip deliberativ trebuie să presupună o continuă căutare a autenticității democratice şi nu doar o acomodare cu teoria politico-economică dominantă[27].

Dar, dacă admitem că rolul deliberării nu este decisiv, ci contribuie doar la informarea, conştientizarea şi sensibilizarea celor care decid (asigurându-le posibilitatea de a-şi modifica opiniile pe baza argumentelor vehiculate), fie că ei sunt cetățenii sau decidenții guvernamentali, atunci putem accepta că ea este benefică în ambele situații: şi când ea are loc în interiorul sistemului politic şi guvernamental şi când are loc în afara acestuia, ca reacție critică. Dacă decizia finală nu este luată prin deliberare, atunci nici problema criteriului de delimitare între situațiile în care se impune deliberarea guvernamentală şi situațiile în care se impune deliberarea civică nu mai este atât de stringentă.

6.3. Internă sau internațională?

O ultimă controversă pe care Gutmann şi Thompson o menționează este cea dintre adepții deliberării ce susțin legitimitatea acesteia în cadrele statului şi cei care argumentează necesitatea extinderii ei dincolo de granițele statelor naționale. Cei aparținând primei tabere invocă necesitatea unui cadru ferm al deliberării reprezentat de o societate dată dintr-un moment anume al evoluției ei. Problemele dezacordurilor sunt destul de complexe şi la nivel intern; la nivel internațional ele ar deveni imposibil de gestionat. În plus, cetățenia poate fi considerată baza pentru principiul reciprocității ce guvernează nevoia de deliberare. Nu există însă ceva similar la nivel internațional.

Autorii ce se revendică de la a doua poziție, cea „cosmopolită", susțin că diferențele dintre cadrul național şi cel internațional sunt exagerate: şi societățile interne sunt multiculturale şi nu au cadre legale stabile, iar dreptul internațional şi instituțiile internaționale au devenit mult mai eficiente în ultimul timp. În plus, multe politici, legate de protecția mediului, de război, de dezvoltarea economică etc., depăşesc în mod natural granițele naționale prin consecințele lor, motiv pentru care deliberarea cu privire la ele ar trebui să fie deschisă şi pentru cei afectați de aceste decizii. Deliberarea ar putea avea loc atât la nivelul organizațiilor internaționale, cât şi la nivel național cu participarea „reprezentanților"

[27] Dryzek, *Deliberative Democracy and Beyond*, 8.

străinilor afectaţi. Această din urmă concepţie este asumată şi de către Gutmann şi Thompson[28].

Doctrina este susţinută şi de către John Dryzek, care consideră că există o sferă publică trasnaţională ce trebuie să reacţioneze critic la adresa activităţii organismelor politice internaţionale precum ONU şi agenţiile sale – banca Mondială sau Organizaţia Internaţională a Comerţului, care pot greşi adesea în politicile lor. Scopurile acestei sfere publice sunt acelea de a pune întrebări, de a critica şi de a face publice aspecte ale activităţii acestor organisme, scopuri a căror realizare este înlesnită de comunicarea nerestricţionată ce are loc la acest nivel[29].

În opinia mea, ambele tabere aduc în sprijinul poziţiei lor argumente convingătoare însă ele nu sunt incompatibile, dacă sunt interpretate nuanţat. Adepţii limitării deliberării la cadrul statal observă în mod justificat că problemele deliberării de la nivel naţional vor fi accentuate la nivel internaţional: pluralismul este mult mai profund, iar temeiurile pentru a-i determina pe participanţii la deliberare să se conducă după principiul reciprocităţii sunt mult mai slabe. Aş adăuga faptul că ideea de deliberare la nivel internaţional este şi mai greu de asumat decât cea de la nivel naţional. Aceasta din cel puţin două motive. În primul rând o asemenea extindere ar face astfel încât situaţia de deliberare autentică să se transforme într-o situaţie de comunicare publică în care aspectul argumentării raţionale intensive, în vederea stabilirii celei mai bune soluţii, se diminuează foarte mult. În al doilea rând, deliberarea directă, care şi la nivel naţional era extrem de problematică din cauza costurilor mari, a ignoranţei cetăţenilor obişnuiţi în ceea ce priveşte problemele complexe ale societăţii, a dificultăţii de a asigura o autentică deliberare pe o scară atât de largă etc., devine practic imposibilă la nivel internaţional. Motivul este acela că actorii principali la nivel internaţional nu sunt cetăţenii, ci statele naţionale. Nu există încă mijloacele pentru o participare politică directă a cetăţenilor la luarea de decizii la nivel internaţional.

În acelaşi timp, şi adepţii poziţiei cosmopolite au dreptate să atragă atenţia că politicile (de război de mediu, economice etc.) luate la nivel internaţional sau la nivelul unor state pot afecta din ce în ce mai mulţi cetăţeni care nu au o influenţă asupra factorilor de decizie. O soluţie poate fi influenţarea indirectă a decidenţilor prin participarea reprezentanţilor celor afectaţi la o deliberare anterioară luării deciziei. Influenţa aceasta nu poate însă avea o eficienţă politică garantată: ea contribuie mai degrabă la informarea şi sensibilizarea decidenţilor cu privire la consecinţele hotărârilor lor. Nu poate exista însă o legătură necesară între aceasta şi votul final.

Cred însă că adepţii poziţiei cosmopolite au dreptate să susţină că eficacitatea politică a deliberării este destul de redusă şi în plan naţional. Diferenţa

[28] Gutmann, Thompson, *Why Deliberative Democracy?*, 36-39.
[29] Dryzek, *Deliberative Democracy and Beyond*, 130-131.

dintre ele este mai degrabă de grad decât de natură: şi aici influența deliberării se face simțită mai mult prin informarea şi sensibilizarea factorilor decidenți. De aceea consider că putem concluziona în finalul acestei secțiuni că, deşi există dificultăți mai mari în implementarea democrației deliberative la nivel internațional, nu avem nicio bază principială pentru a susține că aceasta trebuie să fie constrânsă să rămână în cadrele statale.

7. Obiecții legate de implementarea democrației deliberative

O serie de probleme legate de implementarea democrației deliberative au fost menționate în secțiunile anterioare: problema costurilor ridicate ale implementării procedurilor deliberative, problema responsabilității deliberative, a posibilului conflict dintre reprezentarea deliberativă şi cea agregativă, a criteriilor pe baza cărora delimităm deliberarea directă de deliberarea reprezentanților şi deliberarea guvernamentală de cea din cadrul societății civile, a modalităților de deliberare la nivel național şi internațional etc. Drept urmare, nu voi reveni aici asupra acestor probleme.

O altă serie de obiecții importante legate de transpunerea în practică a modelului deliberativ sunt amintite de către Jorge Valadez. Valadez prezintă trei probleme importante pe care le are modelul deliberativ al democrației atunci când este aplicat în cadrul unor societăți multiculturale: 1) absența unor comunități politice unitare; 2) existența unor diferențe incomensurabile politic şi moral în cadrul societății; şi 3) dilema inegalităților de grup.

Prima problemă apare datorită presupoziției modelului deliberativ conform căreia participanții la deliberare s-au angajat față de binele comun. Aceasta presupune ca uneori ei să sacrifice interesul personal pentru realizarea acestui bine comun. Dar se ridică problema: sunt angajați față de realizarea cărui (sau al cui) bine comun? Răspunsul ar trebui să fie: realizarea binelui comun al comunității politice din care toți fac parte. Însă, în societățile multiculturale, multe categorii de indivizi (minorități etno-culturale) nu au acest sentiment de apartenență: ei au fost integrați prin coerciție şi au experimentat o continuă discriminare şi opresiune. Astfel, premisa de la care pornesc adepții democrației deliberative este că fiecare stat reprezintă o unică națiune, o unică entitate politică suverană, ceea ce în societățile multiculturale contemporane este departe de adevăr.

A doua problemă apare datorită unei alte premise a democrației deliberative: ea presupune un proces de argumentare pe baza unor argumente pe care toți participanții trebuie să le găsească a fi convingătoare. Aceasta presupune însă că există similarități în ceea ce priveşte cadrul cognitiv şi moral al participanților pentru a permite depăşirea diferențelor dintre ei. Însă condiția nu este respectată în cadrul societăților multiculturale, unde dezacordurile dintre

grupurile culturale în ceea ce priveşte percepţiile, valorile şi credinţele sunt suficient de adânci. Mai degrabă în cazul acestor societăţi se poate vorbi despre o incomensurabilitate a cadrelor conceptuale ale diferitelor grupuri culturale: sunt diferenţe atât în modul de raportare la realitate, cât şi în ceea ce priveşte seturile de principii normative ce guvernează comportamentul sau în ceea ce priveşte principiile epistemice sau metodele folosite pentru validarea credinţelor.

A treia problemă priveşte diferenţele de statut socio-economic ce determină inegalităţi în ceea ce priveşte sursele epistemologice, nivelul de educaţie, accesul la tehnologiile informaţiei şi influenţa în ceea ce priveşte mass-media. Chiar dacă li s-ar asigura anumite drepturi formale la un statut egal în cadrul deliberării, aceste inegalităţi informale se menţin[30].

O altă obiecţie practică la adresa modelului deliberativ a fost ridicată de Guido Pincione şi Fernando Tesón. În opinia lui Pincione şi Tesón, o problemă esenţială ce afectează modelul democraţiei deliberative este una de natură epistemică şi anume ceea ce ei numesc „eşecul discursiv" (*discourse failure*). Teoria deliberativă a democraţiei se bazează pe ideea că această procedură este capabilă să-i aducă pe participanţii la ea mai apropape de adevăr. Acest lucru nu este însă valabil pentru că procedura ar putea să-i aducă pe cetăţeni mai aproape de adevăr doar dacă ei ar fi capabili să achiziţioneze informaţii precise despre modalitatea în care funcţionează societatea. Dar achiziţionarea unor asemenea informaţii este oneroasă pentru cetăţeanul simplu, ea presupune costuri şi eforturi deosebite. Însă, cetăţeanul nu este dispus să suporte aceste costuri, dat fiind şi faptul că fiecare ştie că votul său va fi non-decisiv în ceea ce priveşte rezultatul alegerilor. De aceea, cetăţenii vor asuma o poziţie de „ignoranţă raţională", cum o numesc autorii acestei lucrări: vor alege să rămână ignoranţi în ceea ce priveşte politica.

Pentru că ei rămân ignoranţi, vor înţelege şi vor diagnistica în mod sistematic greşit problemele sociale şi vor recomanda politici inapte de a le soluţiona. De exemplu, adesea se diagnostichează greşit drept cauză a sărăciei dintr-o ţară faptul că există un aflux de muncitori străini. Acest verdict, contrazis de datele oferite de ştiinţele economice, va fi folosit de politicieni în manipularea votului prin împrăştierea acestei „informaţii" politice. De aceea, autorii lucrării folosesc expresia de „eşec discursiv" (*dicourse failure*) ca „un termen generic ce denotă asumarea publică a unor poziţii politice care sunt cauzate de procese insensibile la adevăr". Prin proces insensibil la adevăr ei înţeleg „unul care ignoră cele mai bune argumente disponibile" şi care vor conduce în mod normal la credinţe greşite cu privire la societate. Astfel, eşecul discursiv este un fenomen social cauzat de o combinaţie a următorilor trei factori:

[30] Jorge M. Valdez, *Deliberative Democracy, Political Legitimacy, and Self-Determination in Multicultural Societies* (Oxford: Westview Press, 2001), 39-45.

1. Costurile ridicate cu care cetățenii se confruntă dacă doresc să se familiarizeze cu ştiinţele sociale demne de încredere – ignoranța rațională a publicului.
2. Tendința politicienilor de a profita de avantajele ignoranței publicului pentru scopuri politice şi personale – teatralitatea politicienilor.
3. Existența unor puteri ale statului de natură redistributivă, guvernate de regula majorității, puteri folosite pentru realizarea intereselor celor ce conduc[31].

Alte două probleme ale implementării procedurii deliberative au fost menționate de John Parkinson. Prima dintre acestea este problema extinderii aplicabilității deciziilor stabilite prin deliberare de la cei care participă la aceasta, la întreaga comunitate din care aceştia fac parte. Astfel, precizează Parkinson, „deciziile deliberative par să fie ilegitime pentru cei care au rămas în afara forumului, în timp ce aducerea mai multor oameni în interiorul forumului ar transforma evenimentul într-o siuație de comunicare publică nu de deliberare publică”[32]. Prin urmare, nu avem un temei pentru a crede că deciziile luate de deliberatori vor fi asumate şi de cei din afara forumului. Chiar dacă participanții la deliberare reprezintă *sociologic* un microcosm al comunității respective, aceasta nu înseamnă că ei sunt şi *reprezentanții politici* ai acelei comunități.

A doua problemă prezentată de Parkinson este legată de faptul că motivația ce este necesară pentru deliberare, aceea de a intra în acest proces cu disponibilitatea de a-şi schimba preferințele, poate intra în conflict cu motivația inițială a cetățenilor de a-şi promova interesele şi preferințele personale. Această din urmă motivație este cea care i-a determinat pe cetățeni să se implice în activitatea politică şi nu este deloc evident că ei ar trebui să renunțe la ea pentru a adopta motivația necesară pentru deliberare[33].

Consider că aceste probleme pot explica influența destul de redusă pe care procedurile deliberative puse în practică până acum au avut-o asupra activității guvernamentale şi de stabilire a politicilor publice. Există mari dificultăți în a motiva şi a justifica extinderea deciziilor luate în cadrul forumului deliberativ la ansamblul unei comunități politice. O deliberare generalizată, națională, este prea costisitoare şi pare a fi redundantă față de procesul politic tradițional de tip agregativ. În plus, ea s-ar putea dovedi cu totul ineficientă, mai ales dacă avem în vedere pluralismul societății contemporane. Dar, chiar dacă nu ar exista aceste probleme, cetățenii obişnuiți nu au în mod normal cunoştințele şi resursele necesare pentru a delibera în cunoştință de cauză cu privire la complexele probleme ale unei societăți şi pot cădea victime ale manipulării politice. De asemenea, ar putea să nu fie dispuşi să-şi petreacă timpul implicându-se în activități de tip

[31] Pincione, Tesón, *Rational Choice and Democratic Deliberation*, 13-18.
[32] John Parkinson, *Deliberating in the Real World: Problems of Legitimacy in Deliberative Democracy* (Oxford, Oxford University Press, 2006), 5.
[33] Parkinson, *Deliberating in the Real World*, 5.

politic. În acelaşi timp, ideea deliberării prin reprezentanți nu pare a fi convingătoare, putându-se vorbi mai degrabă despre o deliberare a reprezentanților. Iar ideea unui mandat reprezentativ deschis este una insuficientă pentru a întemeia teza unei răspunderi deliberative.

8. Obiecții teoretice la adresa democrației deliberative

Mulți adepți ai democrației deliberative nu acceptă ideea că dificultățile legate de implementarea democrației deliberative dovedesc caracterul nesustenabil al acestei teorii. În opinia lor, democrația deliberativă reprezintă un ideal normativ de care regimurile democratice reale se pot apropia mai mult sau mai puțin, dar nu îl pot invalida. Aşa cum am precizat mai sus, această poziție este susținută în mod explicit de Joshua Cohen sau Jose Luis Marti. În continuare voi prezenta o serie de obiecții care, în opinia mea, afectează chiar idealul normativ al democrației deliberative.

O primă problemă ține de justificarea procedurii deliberative: de temeiurile pe care le avem pentru a crede că procesul de argumentare publică corespunzător acesteia poate oferi legitimitate sau corectitudine deciziilor democratice. De unde ar proveni această legitimitate sau corectitudine? Toți adepții acestei teorii sunt de acord asupra faptului că există anumite principii sau reguli care trebuie să guverneze deliberarea, principii asumate de cei care participă la respectivul proces democratic. O decizie ar putea dobândi legitimitate sau i s-ar recunoaşte corectitudinea în urma derulării unei deliberări ce respectă aceste principii. Controversele se nasc atunci când se discută natura şi modul de justificare a acestor principii.

Aşa cum am precizat mai sus, principalele teorii referitoare la acest subiect sunt proceduralismul, substanțialismul şi viziunile ce încearcă să împace aceste doctrine. Proceduralismul pur este o teorie inconsistentă pentru că încearcă să susțină că orice decizie este corectă sau legitimă prin simplul fapt că este un rezultat al procedurii deliberative. Dacă însă încercăm să fundamentăm în acelaşi mod şi principiile ce guvernează chiar procedura însăşi, cum ar fi cel conform căruia argumentarea trebuie să aibă loc între cetățeni liberi şi egali, atunci cădem în circularitate vicioasă sau în regres la infinit, în funcție de faptul dacă invocăm aceeaşi procedură sau una anterioară ei. Ca să evităm aceste probleme suntem nevoiți să susținem că principiile au o natură non-procedurală şi deci să negăm teza de bază a proceduralismului.

Substanțialismul susține că există anumite principii independente de procedură pe care toți cei care participă la deliberare ar trebui să le asume anterior. Acest lucru vine însă în contradicție cu pluralismul societății contemporane. Teza potrivit căreia există mai multe concepții substanțiale distincte şi la fel de

legitime este asumată de majoritatea autorilor contemporani. Prin urmare, a impune un singur set de principii substanțiale ca reguli ce guvernează procedura de deliberare, ar echivala cu privilegierea uneia dintre aceste concepții în detrimentul celorlalte, ceea ce într-o societate pluralistă ar echivala cu dominația şi opresiunea. Pentru a evita pericolul dominației am fi nevoiți să asumăm o procedură neutră față de toate concepțiile substanțiale, ceea ce ar echivala cu o reîntoarcere la proceduralism cu toate problemele lui.

Astfel, proceduralismul ne trimite către necesitatea asumării substanțialismului, iar acesta către necesitatea asumării proceduralismului. Este ceea ce Gutmann şi Thompson numesc „circularitatea dreptății": stabilirea dreptății substanțiale depinde de stabilirea unui proces drept, iar acesta la rându-i depinde de determinarea dreptății substanțiale a procesului. Soluția lor este tot sublinierea caracterului prioritar al procesului continuu al deliberării față de rezultatele sale contextuale ce sunt doar provizorii şi revizuibile în cadrul unei deliberări viitoare. Astfel, sunt considerate drepte rezultatele stabilite la un moment dat, dar doar provizoriu. Tot deliberarea poate dovedi că aceste rezultate sunt injuste şi le poate corecta mai degrabă decât orice altă procedură[34].

Consider însă că această soluție este nesatisfăcătoare şi în acest caz. Deliberarea poate stabili că anumite rezultate sunt injuste doar dacă în cadrul ei se aplică anumite standarde referitoare la ceea ce înseamnă justețea. Centrul de greutate este însă reprezentat de standarde, nu de deliberare. Dacă lucrurile nu ar sta aşa nu văd cum s-ar putea decide că rezultatele deliberării anterioare sunt greşite. Trebuie să avem un standard ce transcende aceste proceduri pentru a le putea evalua comparativ. În situația în care procedura însăşi ar oferi verdictul cu privire la propriile rezultate, atunci ar apărea amenințarea relativismului: fiecare rezultat ar fi valabil din perspectiva procedurii care l-a produs, dar nu şi din a celorlalte.

Aşa cum a argumentat Charles Blattberg, o altă problemă a democrației deliberative este aspectul ei ideologic: este o teorie care pare să privilegieze o viziune de tip liberal împotriva uneia de tip comunitarist. Blattberg observă că ideea potrivit căreia deliberarea rațională trebuie să aibă loc prin argumente care să nu facă apel la emoții sau interese particulare este de tip liberal. Însă nu e deloc evident de ce procedura deliberativă trebuie să respecte principiului reciprocității: să invoce doar acele argumente pe care cineva care nu împărtăşeşte propria sa viziune cu privire la lume să poată totuşi să le accepte. Blattberg susține că detaşarea nu este necesară pentru a obține binele comun ci, dimpotrivă, detaşarea este chiar un impediment: binele comun este ceva împărtăşit de comunități particulare în contexte istorice particulare. Cetățenii pot obține un autentic bine comun doar dacă indivizii rămân angajați față de perspectivele lor particu-

[34] Gutmann, Thompson, *Why Deliberative Democracy?*, 42.

lare: nu este nevoie de transcenderea, ci de reconcilierea acestora. În opinia sa, democrația deliberativă presupune un singur tip de solidaritate între cetățeni, ceea ce el numește „solidaritatea între străini", datorită dezangajării lor față de identitățile lor particulare, fără a include şi formele comunitare de solidaritate[35].

O altă problemă este aceea că, de fapt, deliberarea nu poate asigura transcenderea concepțiilor substanțiale diferite. Dacă tema supusă dezbaterii este una în legătură cu care există un conflict evident între viziuni substanțiale diferite şi care sunt la fel de legitime, nu văd cum deliberarea ar putea asigura depăşirea acestui conflict. Deliberarea nu ar face altceva decât să confirme controversa, să o reafirme, dar nu să o rezolve.

Dar chiar dacă această controversă ar fi rezolvată şi s-ar ajunge la un consens în ceea ce priveşte soluția cea mai bună, aceasta nu ar echivala cu legitimitatea deciziei în cauză. Aceasta pentru că participanții la deliberare nu sunt obligați să voteze pentru adoptarea unei soluții chiar dacă au recunoscut că pare a fi cea mai bună. Din diverse considerente ce țin de interesul personal sau de alte motive ei ar putea vota împotriva ei. Aceasta pentru că dimensiunea epistemică a consensului nu este echivalentă cu dimensiunea politică a consimțământului. Iar legitimitatea unei decizii nu se poate întemeia decât în faptul că majoritatea cetățenilor autonomi din punct de vedere politic şi-au manifestat consimțământul pentru acea decizie.

9. O concepție moderată cu privire la semnificația democratică a deliberării

Sintetizând cele expuse în secțiunile anterioare putem spune, mai întâi, că motivația adoptării unei proceduri democratice deliberative ține de nevoia de a asigura un forum în care cei afectați de o anumită decizie să aibă oportunitatea de delibera cu privire la cea mai bună soluție.

În acest sens, deliberarea poate asigura un caracter mai flexibil al preferințelor, convingerilor şi intereselor, făcând posibilă căutarea unor soluții care să promoveze binele comun. În plus, poate spori nivelul de informare, sensibilitatea, implicarea cetățenilor față de anumite probleme sociale, competența lor în analiza acestora şi, prin toate acestea, probabilitatea ca voturile să fie acordate în cunoştință de cauză. Aceste beneficii sunt importante şi ele contribuie la autenticitatea unui regim democratic prin atenuarea unor probleme precum cea a „minorităților persistente", a pasivității cetățenilor, a controlului democratic

[35] Charles Blattberg, „Patriotic, Not Deliberative, Democracy", în *Critical Review of International Social and Political Philosophy* 6, 1 (2003): 155-174.

redus, a lipsei unui mijloc de influență asupra factorilor de decizie în perioadele dintre ciclurile electorale etc.

În ceea ce priveşte caracteristicile democrației deliberative, am argumentat că putem reține ca trăsături definitorii ale ei libertatea şi egalitatea de statut a participanților, includerea, dialogul şi argumentarea, accesibilitatea argumentelor, pluralismul, stabilitatea relativă a rezultatelor şi caracterul dinamic şi revizuibil al deliberării. Nu putem cere însă ca participanții la o procedură deliberativă să fie angajați numai față de rezultatele acesteia şi să fie dispuşi a renunța la preferințele, convingerile şi interesele lor pentru acest scop. O asemenea cerință ar fi excesivă şi ar încălca libertatea şi autonomia lor politică.

Dar, dacă lucrurile stau astfel, atunci valoarea deliberării nu poate fi atât de mare pe cât susțin unii dintre adepții ei. Dacă dreptul cetățenilor de a menține preferințele, convingerile şi interesele şi de a vota este prioritar față de deliberare, atunci valoarea acesteia nu poate fi intrinsecă, încât implementarea ei să se impună indiferent de costuri, ci doar instrumentală: ea este valoroasă prin faptul că serveşte la a identifica politicile publice bune şi doar atât timp cât dificultățile legate de implementarea ei nu depăşesc beneficiile.

În ceea ce priveşte problema dacă procedura deliberativă justifică principiile de tip substanțial sau principiile de tip substanțial trebuie să guverneze procedura, am optat pentru cea de-a doua soluție pornind de la premisa că deliberarea în sine nu poate asigura nicio concluzie cu privire la valabilitatea principiilor substanțiale. Ideea corectabilității interne a deliberării nu mi s-a părut a fi convingătoare pentru că ea presupune compararea corectitudinii rezultatelor unei deliberări anterioare cu cele ale deliberării prezente, ceea ce nu se poate realiza decât prin mijlocirea unor standarde ale corectitudinii formale şi factuale ce transcend procesul deliberativ.

Am argumentat că invocarea unor asemenea standarde nu intră în conflict cu pluralismul substanțial al societății contemporane şi nu conduce la privilegierea unor concepții substanțiale şi la oprimarea altora. Aceasta din mai multe motive. În primul rând, pluralismul substanțial este în principal de ordin moral şi nu factual sau formal. În al doilea rând, în deliberare nu se forțează ajungerea la un acord: dacă pluralismul substanțial poate asigura stabilirea unei soluții agreate de toate părțile atunci aceasta nu va fi opresivă pentru nimeni, iar dacă pluralismul substanțial împiedică stabilirea unei soluții, problema conflictului poate fi rezolvată prin proceduri agregative precum negocierea sau votul. Prin urmare, atât timp cât deliberarea este concepută ca un preambul al procedurilor politice agregative, în cadrul cărora cetățenii au dreptul de a vota direct, fără ca autonomia lor politică să fie periclitată, încercarea de a găsi o soluție pe baze substanțiale (în special formale şi factuale) nu generează un real pericol al dominației. Atât timp cât deliberarea are efecte directe în principal asupra

informării, sensibilizării, dialogului dintre cetățeni şi doar efecte indirecte asupra votării unei politici sau alteia, nu există un autentic risc al opresiunii.

Această poziție ne permite să combinăm căutarea consensului cu pluralismul fundamental: atât timp cât consensul poate fi stabilit el este binevenit, dar dacă nu este posibil atunci deliberarea poate contribui la o mai bună gestionare a pluralismului. Ne permite să combinăm şi deliberarea directă cu cea prin intermediul reprezentanților, deliberarea în cadrul guvernului cu cea din cadrul societății civile, sau pe cea de la nivel internațional cu cea de la nivel național: orice câştig pe care deliberarea îl aduce pe linia informării, conştientizării, implicării cetățenilor şi factorilor decidenți este binevenit. Problemele diferențelor dintre aceste contexte diferite ale deliberării sunt cu adevărat semnificative doar atât timp cât deliberarea este considerată o procedură aptă să legitimeze, doar prin ea însăşi, deciziile de tip democratic, nu şi atunci când este considerată un preambul al procedurilor agregative.

Cred că şi dificultățile subliniate în ultimele două secțiuni pot fi soluționate pornind de la această teză potrivit căreia procedura deliberării nu poate suplini procedurile democratice de tip agregativ, ci le poate doar completa. Problemele aplicării democrației deliberative în societățile multiculturale, problema eşecului discursiv, cea a extinderii deciziei adoptate prin deliberare la scara întregii comunități şi problema conflictului motivațional nu se mai manifestă cu aceiaşi tărie dacă deliberarea nu este unica procedură democratică. În cazul în care admitem că deliberarea nu poate genera doar prin sine decizii definitive, ea nefiind decât un preambul al procedurilor de decizie agregative, atunci diferențele culturale nu mai sunt opresive, eşecul discursiv nu mai are consecințe directe asupra calității politicilor dezbătute, extinderea aplicabilității deciziei nu se mai face automat, ci doar dacă şi ceilalți cetățeni sau reprezentanții lor politici aleg să voteze pentru ea, iar indivizii nu mai sunt obligați să renunțe la motivațiile lor inițiale pentru a le adopta pe cele presupuse de deliberare decât dacă doresc acest lucru (cu ocazia votului).

În ceea ce priveşte dificultățile teoretice, ele pot primi un răspuns similar. Problema justificării procedurii deliberative se manifestă cu adevărata ei forță tot în măsura în care importanța politică a deliberării ar fi considerată decisivă, pentru că ea vizează, în ultimă instanță, precizarea temeiului ce justifică adoptarea anumitor decizii, ce sunt luate prin deliberare: ce natură au principiile care asigură stabilirea unui acord între participanți cu privire la cea mai bună soluție? Dacă însă acordul nu mai este necesar, ci doar dezirabil, atunci temeiul poate fi consituit de opțiunea autonomă a majorității cetățenilor pentru acea soluție. Cetățenii nu ar fi astfel obligați să ajungă la acea „solidaritate între străini" despre care Charles Blattberg spunea că ar fi caracteristică democrației deliberative. Iar problema legitimității soluțiilor stabilite prin deliberare nu ar mai apărea dacă am diferenția etapa deliberării de cea consimțământului politic acordat de

cetățeni pentru acea soluție. În acest caz, legitimitatea este conferită de consimțământul politic, nu de deliberare.

În acest fel, printr-o circumscriere mai fermă a raportului dintre deliberare şi procedurile agregative, se poate evidenția rolul distinct pe care fiecare dintre aceste proceduri îl joacă în contextul democratic al luării deciziilor. Desigur că semnificația deliberării expuse aici este mai puțin importantă decât şi-ar dori unii dintre adepții ei, şi anume cei care insistă asupra necesității unei proceduri deliberative care să ne ofere, prin ea însăşi, decizii politice legitime. Deliberarea singură nu ne ajută să rezolvăm problemele complexe legate de luarea deciziilor democratice în contextul pluralismului societății contemporane. Însă, ca un preambul la procedurile democratice de tip agregativ, ea poate contribui în mod semnificativ la diminuarea problemelor cu care se confruntă aceste proceduri pe linia asigurării unui control democratic autentic.

Bibliografie utilă:

Biggar, Neil, Linda Hogan. ed. *Religious Voices in Public Places*. Oxford: Oxford University Press, 2009.

Bohman, James. *Public Deliberation: Pluralism, Complexity and Democracy*. Cambridge: The MIT Press, 1996.

Brennan, Geoffrey şi Lomasky Loren. *Politics and Process: New Essays in Democratic Thought*. Cambridge: Cambridge University Press, 1989.

Calhoun Craig, ed. *Habermas and the Public Sphere*. Cambridge: The MIT Press, 1992.

Center for Deliberative Democracy website: http://cdd.stanford.edu/.

Christiano, Thomas, ed. *Philosophy and Democracy: An Anthology*. Oxford: Oxford University Press, 2003.

Christiano, Thomas. *The Constitution of Equality: Democratic Authority and Its Limits*. Oxford: Oxford University Press, 2008.

D'Agostino, Fred. *Free Public Reason: Making It Up As We Go*. Oxford: Oxford University Press, 1996.

D'Agostino, Fred, Gerald Gaus, ed. *Public Reason*. Dartmouth/Aldershot: Ashgate, 1998.

Dahl, Robert, Ian Shapiro, Antonio Cheibub, ed. *The Democracy Sourcebook*. Cambridge: MIT Press, 2003.

Dryzek, John. *Discursive Democracy: Politics, Policy and Political Science*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.

Estlund, David. *Democratic Authority: A Philosophical Framework*. Princeton University Press, Princeton, 2008.

Fishkin, James. *Democracy and Deliberation: New Directions for Democratic Reforms*. New Haven: Yale University Press, 1991.

Fishkin, James. *The Voice of the People: Public Opinion and Democracy*. New Haven: Yale University Press, 1995.

Fishkin, James şi Peter Laslett, ed. *Debating Deliberative Democracy*. Oxford: Blackwell, 2003.
Gastil, John şi Peter Levine. *The Deliberative Democracy Handbook*. San Francisco: Jossey Bass, 2005.
Gaus, Gerald. *The Order of Public Reason: A Theory of Freedom and Morality in a Diverse and Bounded World*. Cambridge: Cambridge University Press, 2011.
Gaus, Gerald. *Contemporary Theories of Liberalism: Public Reason as a Post-Enlightenment Project*. London: Sage Publications, 2003.
Gaus, Gerald. *Justificatory Liberalism: An Essay on Epistemology and Political Theory*. New York: Oxford University Press, 1996.
Goodin, Robert şi Philip Pettit, ed. *A Companion to Contemporary Political Philosophy*. Oxford: Blackwell,1993.
Gutmann, Amy and Thompson, Dennis. *Democracy and Disagreement: Why Moral Conflict Cannot be Avoided in Politics and What Can be Done About It*. Cambridge: Harvard University Press, 1996.
Habermas, Jürgen. *Between Facts and Norms: Contributions to a Discourse Theory of Law and Democracy*. Cambridge: Polity Press, 1996.
Held, David. *Modele ale democraţiei*. Bucureşti: Univers, 2000.
James, Michael Rabinder. *Deliberative Democracy and the Plural Polity*. Lawrence: University Press of Kansas, 2004.
Koh, Harold şi Ronald Slye, ed. *Deliberative Democracy and Human Rights*. New Haven: Yale University Press, 1999.
Macedo, Stephen, ed. *Deliberative Politics: Essays on Democracy and Disagreement*. Oxford: Oxford University Press, 1999.
Mouffe, Chantal. *The Democratic Paradox*. New York: Verso, 2000.
Passerin d'Entrèves, Maurizio, ed. *Democracy as Public Deliberation: New Perspectives*. Manchester: Manchester University Press, 2002.
Phillips, Anne. *Democracy and Difference*. Cambridge: Polity Press, 1993.
Rawls, John. *Political Liberalism*. New York: Columbia University Press, 1996.
Rawls, John. *Justice as Fairness: A Restatement*. Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press, 2001.
Sandel, Michael. *Democracy's Discontent: America in Search of a Public Philosophy*. Cambridge: Harvard University Press, 1996.
Sanders, Lynn. „Against Deliberation". *Political Theory* 25, 3 (1997): 347–76.
Saward, Michael. ed. *Democratic Innovation: Deliberation, Representation and Association*. London: Routledge/ECPR, 2000.
Saward, Michael. ed. *Democracy: Key Concepts in Political Science*. 4 vol. London: Routledge, 2007.
Shapiro, Ian. *The State of Democratic Theory*. Princeton: Princeton University Press, 2003.
Young, Iris Marion. *Inclusion and Democracy*. Oxford: Oxford University Press, 2000.

Democrația liberală*

Vasile Pleşca

1. Introducere

Mai ales după declanşarea celui de „al treilea val al democratizării”[1], acompaniat de credința în victoria ideologică globală a liberalismului şi – drept urmare – în „sfârşitul istoriei”[2], „democrația liberală” a devenit un concept aflat pe buzele tuturor. Nu cred să existe vreun politolog sau filosof politic contemporan care să nu fi utilizat (fie critic, fie aprobator, fie „neutru”) măcar o dată acest concept.

Ce este, însă, democrația liberală? În principiu, versiunea sau forma democrației apărată, conturată şi implementată (în societățile occidentale) pe baza valorilor şi principiilor fundamentale ale liberalismului[3]. Prin aceasta nu am spus însă prea multe despre democrația liberală. Apare cel puțin o altă întrebare: Care sunt valorile şi principiile fundamentale ale liberalismului? Ce este, altfel spus, liberalismul?

Acestea sunt întrebări cu răspunsuri controversate, chiar contradictorii (cel puțin la prima vedere), printre politologi sau filosofii politici. Mai mult, ele nu sunt singurele întrebări de acest tip. În aceeaşi categorie a întrebărilor cărora oricui i-ar fie extrem de greu, dacă nu chiar imposibil, să ofere un răspuns „imbatabil” intră cel puțin alte două întrebări legate de democrația liberală: 1) Ce este democrația?; şi 2) Ce relație este între liberalism şi democrație?

*Această lucrare a fost realizată în cadrul proiectul Societatea Bazată pe Cunoaştere – cercetări, dezbateri, perspective, cofinanțat de Uniunea Europeană şi Guvernul României din Fondul Social European prin Programul Operațional Sectorial Dezvoltarea Resurselor Umane 2007-2013, ID 56815.

[1] Descris de Samuel Huntington în *The Third Wave: Democratization in the Late Twentieth Century* (Norman: University of Oklahoma Press, 1992).

[2] Proclamat de Francis Fukuyama în faimoasa sa carte *The End of History and the Last Man* (New York: Free Press, 1992). Trad. rom. *Sfârşitul istoriei şi ultimul om* (Bucureşti: Paideia, 1992).

[3] Aşa cum o defineşte şi Bhikhu Parekh în „The Cultural Particularity of Liberal Democracy”, în *Prospects for Democracy*, ed. David Held (Oxford: Blackwell, 1992), 160-175.

Capitolul de faţă reprezintă, în esenţă, o încercare de a aduce în atenţie şi, acolo unde este posibil, de a răspunde (ţin să previn, într-o manieră personală) acestor întrebări. El debutează cu o privire asupra greutăţilor legate de definirea termenului de „democraţie" şi a diverselor sensuri (şi deturnări de sens) pe care acesta le-a primit. Urmează o încercare de conturare a trăsăturilor principale, definitorii, ale unei democraţii liberale. Următoarele două secţiuni sunt încercări de a surprinde relaţia între liberalism şi democraţie. Prin liberalism, trebuie să precizez, am aici în vedere doar ceea ce unii numesc „liberalismul clasic" şi „libertarianismul" (sau neo-liberalismul), nu şi ceea ce se numeşte astăzi „liberalism" în SUA (unde acest termen stă pentru ceea ce noi, europenii, numim, mult mai potrivit, „social democraţie"). Capitolul se închide cu o secţiune dedicată semnalării câtorva dintre provocările democraţiei liberale după căderea comunismului şi cu câteva observaţii despre „imperfecţiunile" democraţiei liberale.

Ideea fundamentală în favoarea căreia argumentez, în ultimă instanţă, în acest capitol, este aceea că, cel puţin din perspectivă liberală, democraţia trebuie văzută ca un sistem politic în care puterea (politică) este limitată într-o mai mare măsură decât în orice alt regim politic. Democraţia – sau măcar democraţia liberală – nu trebuie concepută ca regim politic caracterizat de „puterea poporului," ci ca unul în care această putere este supusă unui set organizat de constrângeri instituţionale şi legale ce au în vedere maximizarea libertăţii individuale. Democraţia – sau măcar democraţia liberală – este, altfel spus, regimul politic în care drepturile fundamentale ale individului sunt respectate şi protejate în faţa puterii politice (abuzive) printr-o complicată construcţie instituţională[4].

2. Dificultăţile definirii termenului „democraţie"

În ultima sută de ani, „democraţia" este termenul de referinţă în teoria politică. Acest fapt nu înseamnă neapărat că am fi mai aproape de înţelegerea lui. Întocmai ca în ştiinţă, cu cât se cunosc mai multe aspecte, cu atât mai mult se deschid noi limite ale necunoscutului. Mai mult decât atât, teoria politică a adus un plus de ambiguitate conceptului, prin inflaţia necontrolată a epitetelor pe care i le-a ataşat. John S. Dryzek, spre exemplu, a identificat nu mai puţin de cincizeci şi cinci de epitete care pot fi ataşate – şi chiar au fost – termenului de „democraţie"[5]. Printre aceste epitete, de amintit ar fi: „asociativă", „capitalistă", „creş-

[4] O versiune a acestui capitol a apărut şi în cartea mea *Liberalismul şi democraţia în dezbateri contemporane* (Iaşi: Institutul European, 2011).

[5] John S. Dryzek, „Democratic Political Theory", în *Handbook of Political Theory*, ed. Gerald F. Gaus şi Chandran Kukathas (London: Sage Publications, 2004), 143.

tină", „clasică", „comunicativă", „comunitariană", „constituțională", „corporatistă", „deliberativă", „directă", „discursivă", „economică", „electorală", „elitistă", „epistemică", „feministă", „liberală", „locală", „majoritară", „minimalistă", „parlamentară", „participativă", „populată", „procedurală", „radicală", „reprezentativă", „socială" etc.

Din nefericire, cele cincizeci şi cinci de epitete identificate de Dryzek sunt departe de a fi toate adjectivele care au fost ataşate termenului „democrație". Aşa cum a observat Bernard Crick[6], de-a lungul secolului XX, până şi dictatorii militari şi-au autointitulat regimurile autoritare „democrații," particularizându-le prin diferite adjective: democrație prezidențială (Nasser), democrație „de bază" (Ayub Khan), democrație „ghidată" (Sukarno), democrație „organică" (Franco), democrație „selectivă" (Stroessner) sau neo-democrație (Trujillo). Şi nici măcar aici nu ne oprim. Jumătate din populația globului a experimentat, în secolul trecut, „democrațiile socialiste", probabil suprema pervertire a acestui concept major al teoriei politice.

În aceste condiții, nu trebuie să ne mire că una dintre cele mai importante probleme ale democrației este tocmai ce înțelegem prin „democrație" sau că teoreticieni importanți, precum Arend Lijphard, au afirmat la un moment dat, pur şi simplu, că „democrația" „e un concept care, în principiu, sfidează definirea"[7]. Nu trebuie să ne mire, de asemenea, nici că Giovanni Sartori îşi deschide practic deja clasicul său tratat de *Teorie a democrației*[8] cu întrebarea: „Poate democrația să fie orice?". Aceasta este o întrebare îngrijorătoare, care n-ar fi trebuit să poată fi ridicată. Iar faptul că unul dintre cei mai străluciți teoreticieni ai democrației îşi deschide cartea chiar cu această întrebare spune multe despre statutul ambiguu al „democrației" în dezbaterile contemporane.

Definițiile de dicționar par a clarifica lucrurile. Nu o fac însă. Să luăm, spre exemplu,definiția oferită „democrației" de *Enciclopedia Blackwell a gândirii politice*: „Termen politic antic, semnificând la origine – în Atena Clasică, cârmuirea de către popor, de către *demos*"[9]. În ciuda simplității ei, această definiție

[6] Bernard Crick, *Democracy. A Very Short Introduction* (Oxford: Oxford University Press, 2002), 8.

[7] Arendt Lijphart, *Democrația în societățile plurale*, traducere de Adriana Bargan (Iaşi: Polirom, 2002), 20.

[8] Giovanni Sartori, *Teoria democrației reinterpretată*, traducere de Doru Pop (Iaşi: Polirom, 1999), 31.

[9] David Miller, ed., *Enciclopedia Blackwell a gândirii politice*, traducere de Dragan Stoianovici (Bucureşti: Humanitas, 2000), 153. Definiția continuă astfel: „în uzul curent se poate referi la cârmuirea populară sau la suveranitatea populară, la guvernământul reprezentativ sau la o guvernare participativă directă, ba chiar şi la guvernământul republican sau constituțional, adică la guvernământul conform legii". Un dicționar românesc defineşte democrația astfel: „acea ordine politică şi mod de funcționare a sistemului politic în care se realizează dreptul poporului de a se guverna pe sine insuşi. Nucleul democrației

simplă ridică probleme majore. Ajunge doar să o analizăm cu atenţie şi prima întrebare care apare este: de ce este pomenită, în această definiţie, alături de conducerea poporului, şi conducerea *demos*-ului? Cu alte cuvinte, nu există un raport de identitate între termenii „popor" şi „demos"? Ei bine, sugestia trebuie clarificată: *nu există identitate între accepţiunea contemporană a termenului „popor" şi echivalentul său din antichitatea ateniană*. Aceasta pentru că, pur şi simplu, *demos*-ul atenian era unic, redus ca număr, cuprinzând mult mai puţini indivizi decât considerăm noi astăzi că sunt membrii ai poporului. Mai mult decât atât, trebuie avut în vedere că, spre deosebire de gândirea contemporană, viziunea politică a filosofului antic era limitată la zidurile cetăţii, discursul asupra puterii venind în urma realităţii cetăţii, acea cetate – oricare dintre ele – care a fost aproape în permanenţă în război cu altă cetate.

Mai mult, Sartori identifică cel puţin şase interpretări ale termenului „popor":

- Poporul înseamnă, literalmente, toată lumea.
- Popor înseamnă o parte majoră indeterminată, marea parte a mulţimii.
- Popor înseamnă clasele inferioare.
- Poporul ca entitate indivizibilă, ca întreg organic.
- Poporul ca marea parte exprimată prin principiul majorităţii absolute.
- Poporul ca marea parte exprimată prin principiul majorităţii limitate[10].

Democraţia, s-a spus de multe ori, este pur şi simplu guvernarea cu acordul celor guvernaţi. Imediat, însă, ne putem întreba: „toţi cei guvernaţi?", „acordul trebuie să vină din partea tuturor?".

Punctul pe i este pus de către unul din cei mai fini observatori ai spaţiului politic, George Orwell. Aşa cum observa Orwell, în cazul termenului de„democraţie", „nu numai că nu avem o definiţie acceptată, dar încercării de a i se formula una i se rezistă din toate părţile... Apărătorii tuturor regimurilor susţin că acestea sunt democratice, temându-se că ar fi nevoiţi să renunţe la acest termen dacă el ar ajunge să aibă un sens anume"[11]. În altă ordine de idei, aşa cum ne avertiza Sartori, „realitatea este aceea că, în ultimele decenii, am pierdut curentul fundamental al teoriei democraţiei"[12]. Altfel spus, în cuvinte puţine şi supărător de adevărate, nu mai ştim ce este democraţia.

este principiul suveranităţii poporului, ceea ce înseamnă că guvernarea poate fi legitimată doar prin voinţa celor guvernaţi", Sergiu Tamaş, *Dicţionar politic. Instituţiile democraţiei şi cultura civică*, ediţia a II-a (Bucureşti, Editura Şansa, 1996), 79.

[10] Giovanni Sartori, *Teoria democraţiei reinterpretată*, traducere de Doru Pop (Iaşi: Polirom, 1999), 46.

[11] George Orwell, „Politics and the English Language", în *Selected Essays* (Penguin, Harmondsworth, 1957), 149.

[12] Sartori, *Teoria democraţiei*, 46.

3. Liberalismul şi democrația: o relație complexă

Aşa cum spuneam, „democrația liberală" este, în esență, democrația centrată pe valorile liberalismului. Asocierea dintre democrație şi liberalism nu este, însă, una totalmente neproblematică. Deşi nu doresc nici de departe să contest aici legitimitatea conceptului de „democrație liberală" țin totuşi să evidențiez că, cel puțin la prima vedere, avem de a face cu două filosofii politice construite pe repere diferite şi cu obiective diferite: liberalismul privilegiază spațiul privat al individului, pe când democrația, oportunitatea deschiderii spre spațiul public. Într-o lume care pomova ierarhia între oameni, apărată de un anume fel de putere politică, liberalismul a apărut ca o reacție împotriva puterii (abuzive), fiind un discurs politic *împotriva* puterii. Democrația, reprezentând un anume model de regim politic, este, apriori, un discurs *despre* putere. Fiind un discurs împotriva puterii, liberalismul consideră că, în societate, poate exista o ordine spontană independentă de ordinea instituită de politic.[13] Discursul democratic susține exact opusul: ea (democrația), ca regim politic, există tocmai pentru a asigura ordinea socială. Liberalismul este construit ca un discurs împotriva statului, unul dintre obiectivele majore ale liberalismului fiind tocmai limitarea intervenției statului în societate. Democrația încearcă, la limită, să absoarbă distincția stat-societate. Pilonul fundamental al liberalismului este individul. Democrația se construieşte pe necesitatea „binelui comun".

Aceasta nu înseamnă, însă, repet, că alăturarea între democrație şi liberalism este forțată sau că nu putem vorbi despre o viziune liberală a democrației. Cu atât mai puțin înseamnă că nu există astăzi regimuri politice care pot fi catalogate în mod legitim drept „democrații liberale". Înseamnă doar că, aşa cum observa John McGowan, liberalismul şi democrația „nu sunt identice şi, într-o anumită măsură, nici chiar foarte compatibile", deşi „ele au ajuns să lucreze bine impreună, mai ales dacă luăm în considerare imperfecțiunile acestei lumi. Ele se completează, într-o anumită măsură. Dar, uneori, de asemenea, ele merg in direcții diferite, uneori cu rezultate eficiente, alteori nu"[14].

Spuneam în introducere că nu spunem prea multe despre democrația liberală dacă ne mulțumim să o definim doar ca democrația axată pe valorile şi principiile fundamentale ale liberalismului. Cum anume, însă, putem specifica şi mai mult ce este „democrația liberală"? Una dintre cele mai bune modalități este, cred, aceea de a apela la aşteptările pe care le avem de obicei de la un regim care aspiră la acest titlu. O alta este aceea de a prezenta, fie şi pe scurt, valorile

[13] Vezi Bernard de Mandeville, „Fabula albinelor", în *Limitele puterii*, ed. Adrian Paul Iliescu şi Mihail Radu Solcanu (Bucureşti: All, 1994), 18-24.

[14] John McGowan, *American Liberalism. An Interpretation for Our Time* (The University of North Carolina Press: 2007), 11 (traducerea mea).

şi principiile fundamentale ale liberalismului. În sfârşit, o a treia este aceea de a prezenta câteva dintre viziunile asupra democraţiei apărate de unii dintre cei mai importanţi filosofi liberali. În cele ce urmează voi apela, pe rând, la fiecare dintre aceste modalităţi.

4. Democraţia liberală: condiţii definitorii

Două dintre cele mai importante aşteptări faţă de un regim politic care aspiră la titlul de „democraţie liberală" sunt, în opinia mea, următoarele: 1) ca regimul respectiv să apere drepturile indivizilor împotriva dominaţiei guvernelor, instituţiilor publice şi a altor forţe puternice din societate; şi 2) ca el să restrângă şi să reglementeze intervenţia puterii politice în societate, în problemele economice şi morale care afectează cetăţenii. De asemenea, pentru a constitui o „democraţie liberală", un regim politic trebuie să îndeplinească, fără doar şi poate, (şi) condiţiile procedurale specificate şi urmărite în analizele sale de Freedom House:

- un sistem competitiv şi plural de partide politice;
- sufragiu universal pentru toţi cetăţenii adulţi;
- alegeri libere regulate în care secretul votului este respectat, ca şi securitatea acestuia, iar fraudarea masivă a votului este imposibilă;
- acces liber şi egal al diferitelor grupări politice implicate în procesul electoral la informarea alegătorilor[15].

Nu trebuie uitate, în sfârşit, nici cele cinci criterii în delimitarea democraţiei propuse de Robert Dahl:

- *Participarea efectivă.* Înainte ca o măsură politică să fie adoptată la nivelul societăţii, toţi membrii ei trebuie să aibă şanse reale şi egale pentru a-şi face cunoscute punctele de vedere în faţa celorlalţi membri cu privire la viziunea lor asupra politicului.
- *Egalitatea votului*. În momentul votului, fiecare membru al societăţii trebuie să aibă şanse egale şi reale pentru a vota, şi toate voturile să fie numărate ca fiind egale.
- *Înţelegere exhaustivă*. În limite rezonabile de timp, fiecare membru al societăţii trebuie să aibă şanse egale şi reale pentru studierea politicilor alternative relevante şi a consecinţelor probabile ale aplicării acestora.
- *Controlul agendei publice.* Membrii societăţii trebuie să aibă posibilitatea exclusivă de a decide cum şi, dacă doresc, ceea ce urmează să fie introdus

[15] Aili Piano, Arch Puddington, *Freedom in the World 2004. The Annual Survey of Political Rights & Civil Liberties* (New York and Washington, DC: Freedom House, 2004), 716.

în agenda publică. Astfel, procesul democratic impuse de cele trei criterii precedente nu este nicio dată închis. Acțiunile politice țin cont totdeauna de opțiunile cetățenilor.

- *Incluziunea adulților*. Toți sau, în orice caz, cei mai mulți, rezidenți permanenți adulți la nivelul unei societăți, ar trebui să aibă drepturi depline de cetățeni implicate de primele patru criterii[16].

Dacă detaliem aşteptările menționate mai sus, obținem următoarea listă a condițiilor pe care trebuie să le satisfacă o democrație liberală ideală:

- Garantarea drepturilor fundamentale ale omului (un raport just între drepturi şi libertăți, între obligații şi îndatoriri, între libertate şi responsabilitate);
- Suveranitatea poporului;
- Guvernul alcătuit cu acordul celor guvernați;
- Domnia majorității;
- Drepturile minorităților;
- Existența unui cadru legislativ care să garanteze drepturile şi libertățile fundamentale ale indivizilor, egalitatea în drepturi a tuturor cetățenilor şi – mai ales – totala posesie şi totala putere de exprimare şi de aplicare a acestor drepturi;
- Alegeri libere şi echitabile (existența unui mecanism politic care să asigure condițiile pentru exercitarea liberă de către toți cetătenii a dreptului de a alege şi de a fi aleşi: vot universal direct si secret);
- Respectarea procedurilor legale;
- Limitarea constituțională a puterii guvernanților;
- Pluralism social, economic si politic;
- Separația puterilor în stat (puterea legislativă, puterea executivă şi puterea judecătorească) (ca o garanție împotriva instaurarii totalitarismului);
- Respectarea unor valori precum toleranța, pragmatismul, cooperarea şi compromisul;
- Dreptul la liberă organizare profesională şi politică;
- Existența şi libertatea mijloacelor de informare în masă;
- Organizarea şi conducerea democratică a tuturor sferelor vieții sociale.

5. Fundamentele democrației liberale. Drepturile. Separarea, echilibrul şi controlul reciproc al puterilor

Construcția liberală a democrației se bazează pe doi mari piloni: drepturile şi limitarea puterii. Aceşti doi mari piloni reprezintă, totodată, valorile şi

[16] Robert A. Dahl, *On Democracy* (New Haven: Yale University Press, 1998), 37-38.

principiile fundamentale ale liberalismului şi, ca atare, definesc democraţia liberală în raport cu alte tipuri de democraţii. La baza democraţiei liberale se află, altfel spus, supremaţia drepturilor individului asupra puterii statului, putere care, pentru a fi controlată, este supusă unui proces de diviziune şi distribuire. În cele ce urmează voi prezenta pe scurt cei doi piloni ai democraţiei liberale.

Coloana vertebrală a liberalismului şi – pe cale de consecinţă – unul dintre principalele fundamente ale democraţiei liberale este *teoria dreptului natural*, din care a evoluat, în modernitate, teoria drepturilor fundamentale ale omului: ideea că indivizii au, prin simpla lor apartenenţă la specia umană, anumite drepturi morale naturale (drepturi care nu le pot fi încălcate nici măcar în numele interesului general). Ce sunt, însă, mai precis, drepturile naturale sau drepturile fundamentale ale omului? O definiţie este aceasta: **„**Drepturile naturale ...sunt acele drepturi care sunt deţinute de persoane în starea naturală (independent de orice decizie a unei instituţi juridice sau politice, de recunoaşterea sau acţiunile acestora) ... Drepturile omului sunt acele drepturi naturale, care sunt înnăscute şi care nu poate fi pierdute (nu pot fi cedate, confiscate sau luate). Drepturile omului au următoarele caracteristici: universalitatea, independenţa (faţă de recunoaşterea socială sau juridică), naturaleţea, inalienabilitatea şi imprescriptibilitatea ... În concluzie, drepturile omului sunt drepturi deţinute de către toate fiinţele umane (din toate timpurile şi din toate locurile), pur şi simplu în virtutea umanităţii lor”[17].

Michael Freeden oferă următoarea definiţie: „un drept al omului este o formulă conceptuală, exprimată în formă lingvistică, ce acordă prioritate anumitor atribute umane sau sociale considerate esenţiale pentru funcţionarea deplină a fiinţei umane; şi care este destinată să servească ca ambalaj protector pentru aceste atribute; şi recurge la o acţiune deliberată pentru asigurarea unei astfel de protecţii”[18]. Este foarte interesantă precizarea imediată a profesorului de ştiinţe politice de la Universitatea din Oxford: „Este imposibil să răspunzi precis la întrebarea: «cine consideră atributele umane specifice ca fiind esenţiale?»”[19]. Acest *cine* este marea problemă a doctrinelor politice contemporane, ca şi a fenomenului politic în general, căci o discuţie despre drepturi ţine nu atât de indivizi, cât de limbajul public – ele presupun o acceptare din partea celorlalţi.

Teoria dreptului natural, ce pleacă de la John Locke, cu al său *Al doilea tratat despre guvernare,* şi îşi găseşte astăzi cea mai frumoasă încununare în

[17] A. John Simmons, „Human Rights and World Citizenship: The Universality of Human Rights in Kant and Locke”, în cartea sa *Justification and Legitimacy: Essays on Rights and Obligations* (Cambridge: Cambridge University Press, 2001), 185 (traducerea mea).
[18] Michael Freeden, *Drepturile* (Bucureşti: DU Style, 1998), 34.
[19] Freeden, *Drepturile*, 34.

gândirea lui Robert Nozick, cu a sa *Anarhie, stat, utopie*[20], este firul roşu ce traversează teoria politică modernă. În această viziune, pur şi simplu, *a fi om înseamnă a fi liber*. Drepturile indivizilor sunt naturale în sensul că sunt preconvenționale, sunt anterioare oricărei legiferări umane. Cu alte cuvinte, fiecare individ posedă drepturi nu pentru că i le acordă alți indivizi sau instituții sociale, ci pur şi simplu în virtutea faptului că este ființă umană.

În opinia lui Charles R. Beitz, patru ar fi caracteristicile drepturilor naturale: „În primul rând drepturile naturale sunt acele drepturi a căror existență nu depinde de convențiile morale şi legile pozitive ale societăților umane... În al doilea rând, drepturile naturale sunt pre-instituționale într-un sens logic: conținutul lor este de independent față de orice referire la caracteristicile structurale ale instituțiilor... În al treilea rând, drepturile naturale sunt deținute de persoane din toate timpurile şi din toate locurile,`indiferent de stadiul de dezvoltare al unei societăți, de forțele de producție, detaliile structurii politice, de tradițiile religioase sau de nivelul culturii politice. Acesta este un mod în care drepturile naturale pot fi considerate universale. În cele din urmă, drepturile omului aparțin unor persoane ca atare sau, în expresia folosită de Simmons, drepturile omului sunt întemeiate pe considerații care se aplică pentru toate ființele umane, indiferent delocațiile spațiale ale acestora sau sociale pur şi simplu în virtutea umanității. Acesta este un alt sens (distinct), în care drepturile naturale ar putea fi descrise ca fiind universale”[21].

Punctul de pornire cu adevărat serios în edificarea teoriei drepturilor, dincolo de încercările din perioada gândirii greco-romane sau de cele şi mai plăpânde din perioada medievală, îl constituie Thomas Hobbes, cel care consideră că „Dreptul naturii... este libertatea pe care o deține orice om de a-şi folosi propria putere în felul în care va dori el însuşi, pentru conservarea naturii sale; adică a propriei sale vieți; şi prin urmare, de a face orice va putea concepe prin propria sa judecată şi rațiune ca fiind cel mai potrivit mijloc pentru aceasta”[22].

Ceea ce se observă uşor din chiar această definiție a lui Hobbes este că

[20] Robert Nozick, *Anarhie, stat, utopie*, traducere de Mircea Dumitru (Bucureşti: Humanitas, 1997).

[21] Charles R. Beitz, *Ideea of Human Rights*, (Oxford: Oxford University Press, 2009), 52-3 (traducerea mea). Vezi şi: „Conceptul de drepturi ale omului este foarte contestat atât din motive filosofice, cât şi din motive de natură politică... Răspunsul la întrebarea dacă este posibilă fundamentarea ideii de drepturi ale omului necesită doar o idee generală despre ceea ce sunt drepturile omului. Ideea generală despre drepturi poate fi exprimată prin intermediul unei definiții care implică cinci proprietăți. Conform acestei definiții, drepturile omului sunt, în primul rând, universale, în al doilea rând, fundamentale, abstracte, morale şi, în sfârşit, prioritare față de toate celelalte tipuri de drepturi”, Robert Alexy, „A Theory of Constitutional Rights Revisided”, în *Arguing Fundamental Rights* ed. Agustin Jose Menendez, Erik Oddvar Eriksen (Dordrecht: Springer, 2006), 18 (traducerea mea).

[22] Thomas Hobbes, *Leviathan* (Harmondsworth: Penguin, 1968), 189.

dreptul este ataşat unei persoane, scopul său este legat de autoconservarea acestei persoane iar dreptului la autoconservăre este nelimitat. Faptul că Hobbes a considerat legitimă cedarea (nu transferarea) drepturilor către un Leviathan a limitat însă sever influenţa sa în dezvoltarea ulterioară a teoriei drepturilor. În plus, doctrina lui Hobbes conţinea trei mari dificultăţi. Prima este definiţia pur abstractă a individului: individul lui Hobbes este vid, lipsit de dorinţe, de substanţă umană (în afara dorinţei de conservare care este generică oricărei forme vii). A doua dificultate este felul negativ în care e văzută societatea, singurul mobil al indivizilor în starea naturală fiind teama de moarte violentă (societatea, în viziunea lui Hobbes, nu apare decât din frică). În sfârşit, a treia problemă este caracterul absolut al suveranului: doctrina lui Hobbes nu oferea nici o garanţie formală ca puterea absolută obţinută prin cedarea voluntară (consimţirea reprezentativă) să nu se întoarcă împotriva celor care au instituit-o.

Pasul următor în teoretizarea teoriei drepturilor, şi poate cel mai important, a fost realizat de către John Locke, a cărui concepţie a depăşit cele trei probleme menţionate, aducând contribuţii conceptuale capitale la definirea filosofiei politice a liberalismului. Una dintre aceste contribuţii este chiar schiţarea celui de al doilea pilon fundamental al democraţiei liberale: doctrina limitării puterilor.

Există un moment din timpul vieţii lui John Locke pe care ţin neapărat să îl menţionez, pentru că, în opinia mea, el marchează în mod simbolic primul pas real în naşterea liberalismului. La 21 iulie 1683, gânditorul britanic se pregătea pentru plecarea în exil, odată cu protectorul său, primul conte de Shaftesbury. În acea zi, Universitatea Oxford, convocată special, hotărî ca în Curtea Şcolilor, cea care a devenit mai târziu Bodleian Quadrangle, să aibă loc ceea ce se va dovedi mai târziu ultima ardere publică de cărţi din istoria Angliei. Un moment simbolic, ultima manifestare a ignoranţei şi intoleranţei, suprapusă peste plecarea lui Locke în ţara care, încă de atunci, era simbolul deschiderii, progresului şi toleranţei.

Mesajul capital al operei lui John Locke este legat de idealul eliminării arbitrariului şi al instituirii civilizaţiei bazate pe reguli. În concepţia sa, autoritatea arbitrară, omnipotentă, este inacceptabilă, idee care a fost preluată pe de-a întregul în modernitate. Exercitarea autorităţii poate fi justificabilă şi legitimă numai în interiorul unor cadre liber-consimţite şi al unor reglementări fundamentate raţional. Legile, argumenta Locke în *Scrisoarea despre toleranţă*[23], sunt necesare pentru însăşi supravieţuirea unei comunităţi: „Dacă nu va fi dirijată de anumite legi, iar membrii săi nu vor accepta să respecte o anumită ordine, nici o societate – oricât de liberă ar fi (...) – nu va putea să subziste sau

[23] John Locke, *Al doilea tratat despre cârmuire. Scrisoare despre toleranţă*, traducere de Silviu Culea (Bucureşti: Nemira, 1999).

să se mențină unită, ci se va destrăma şi sfărâma în bucăți”[24].

Locke găsea doi factori „pe care societatea omenească pare a se sprijini, mai întâi o alcătuire a statului şi o formă de cârmuire bine determinată şi, al doilea, îndeplinirea înțelegerilor”[25]. Necesitatea imperioasă a existenței şi respectării regulilor este explicată, astfel, prin faptul că, dacă acestea nu ar exista, am avea situația în care, în dorința de a-şi satisface propriile interese, oamenii nu ar mai respecta nici o promisiune şi nici un contract. În ceea ce priveşte alcătuirea statului, absența regulilor în raporturile dintre acesta şi indivizi ar duce, pe de o parte, la o nesupunere a ultimilor față de stat (prevalând astfel arbitrariul voinței individuale), iar pe de altă parte, autoritățile, având „cea mai neîngrădită libertate”, ar transforma pe cetățeni într-o pradă uşoară. Şi atunci, se întreabă retoric Locke, ce sens ar mai avea asocierea oamenilor într-o comunitate în care ei ar deveni o pradă?

Regulile existente, susținea Locke, exprimă rațional o anumită lege naturală dată omenirii de către Dumnezeu. Rațiunea este cea care produce aceste reguli, ea însăşi exprimând legea naturală fără de care „oamenii nu pot avea nici o relație socială şi nici o unire între ei”. Aceeaşi rațiune, care ajunge la Hobbes să găsească clauzele contractului necesar ieşirii indivizilor din starea de nesiguranță lăsată de la natură şi învesteşte monarhul cu puteri absolute, este transformată astfel de Locke în sursa şi temelia instituirii de reguli atât pentru supuşi, cât şi pentru „magistrați”. Spre deosebire de Hobbes, Locke susținea, de asemenea, că, mai înainte de toate, omul este în mod natural sociabil şi că nu există stare naturală fără societate. Pentru om, „starea naturală este tocmai societatea”. În starea naturală concepută de Locke, omul are deja anumite drepturi, cum ar fi dreptul la libertatea personală, dreptul la muncă, şi, pe cale de consecință, la proprietate care se bazează tocmai pe muncă. Trecerea de la starea de natură la societatea politică era considerată de Locke o reacție la fenomenele de lăcomie, conflict şi incertitudine a comunității în stabilirea de valori şi repere comune de conviețuire.

Locke a descris procesul de dezvoltare a instituțiilor politice într-un mod abstract, în trei etape, considerate drept faze ale contractului social şi al consimțământului. În prima etapă, oamenii trebuie să fie unanim de acord să formeze o comunitate pentru a putea acționa împreună şi a-şi susține drepturile. În a doua etapă, oamenii care au ajuns la acord trebuie să creeze prin consimțământul lor instituțiile legislative şi celelalte instituții ale statului. În a treia etapă, cei care au proprietăți trebuie să-şi dea acordul lor, direct sau prin reprezentanți, asupra impozitelor şi dărilor pe care urmează să le plătească. Ceea ce lipseşte încă este autoritatea care să garanteze aceste reglementări. Pentru a se

[24] Locke, *Al doilea tratat*, 215.
[25] Locke, *Al doilea tratat*, 215.

organiza politic în acest scop, indivizii care compun comunitatea trebuie să renunțe la o parte din drepturile lor naturale, să consimtă la anumite limitări. Acest lucru se face prin contract.

Teoria politică lockeană are ca punct de plecare postulatul necesității unor reglementări limitative. Puterea magistraților (la Locke, termenul de „magistrați" are un sens larg, incluzându-i pe toți cei care exercită autoritatea publică), susținea Locke, trebuie să fie limitată. Însăşi sarcina lor este limitată la asigurarea păcii civile. În chestiunile neutre politic, de interes privat, magistratul nu are dreptul de a se amesteca.

Pe distincția dintre chestiunile de interes public şi cele neutre (de interes privat) Locke a fundamentat, de asemenea, şi dreptul la toleranță. Locke a văzut toleranța în primul rând din punct de vedere religios, considerând raportul dintre individ şi Dumnezeu o chestiune strict personală, asupra căreia autoritățile nu trebuie să intervină. O asemenea atitudine este ilustrată în mod elocvent în *Scrisoare despre toleranță*, unde Locke se întreabă retoric: „Oare cel care nu poate alege pentru mine o soție, va putea să-mi aleagă religia?".

Locke considera că, chiar dacă se face o intervenție în domeniul raportului individului cu divinitatea, aceasta este ineficientă, dacă are drept scop orientarea primului către o anumită conduită bazată pe rațiuni de credință. Pe de altă parte, nici toleranța nu este nelimitată. Dacă un individ sau un grup de indivizi amenință în numele unei convingeri religioase liniştea comunității şi ordinea de drept stabilită, magistratul va sancționa conduita lor, întrucât este arbitrară. Nici un tip de putere, a magistraților, a monarhilor, a unui grup, a unui individ, a unei confesiuni, nu are latitudinea de a degenera în putere arbitrară. Există reguli care limitează orice putere şi sancționează abuzurile ei.

În faimoasele sale *Tratate* asupra cârmuirii, Locke a analizat pe larg limitele puterii de orice tip: a părinților asupra copiilor, a cuceritorului asupra populației cucerite, a autorităților asupra cetățenilor etc. Aceste idei constituie baza doctrinei sale politice, considerată a fi o doctrină a limitării puterii. La rândul ei această doctrină constituie sursă pentru dreapta moderată occidentală, interesată în prevenirea abuzului de putere, în toate formele sale.

Spiritul teoriei lui Locke se găseşte în conceptul de reciprocitate sau bilateralitate a obligației politice. Îndatoririle cetățenilor se bazează, în principal, pe un angajament de loialitate explicit, sau mai degrabă, pe un consimțământ tacit, care decurge din insuşi faptul deținerii de către o persoană a unei proprietăți, protejată prin jurisdicția legilor. În momentul în care magistrații încalcă drepturile naturale ale supuşilor, aceştia din urmă se pot împotrivi, folosind chiar violența. Deşi există un element obiectiv de apreciere a încălcării sau neîncălcării drepturilor naturale ale supuşilor, nu există autoritate pământeană care să discearnă în această chestiune. Cei care apelează la o asemena măsură violentă sunt răspunzători în fața instanței divine.

Pentru Locke, statul este o reafirmare şi o garanție a libertății individuale naturale (nu o negare a acestei libertăți). În cadrul statului indivizii sacrifică numai acele libertăți care fac posibilă funcționarea acestuia ca un organ superior de protecție. Pentru a demonstra că funcționarea statului trebuie să se bazeze pe anumite principii, aceste principii nu sunt întemeiate pe rațiunea pură, ci sunt regăsite în momentul naşterii Statului. Principiile de funcționare ale Statului sunt o consecință a acestor origini.Atribuirea consensului cetățenilor pentru instituirea puterii politice lasă deschisă acreditarea ideii că cetățenii ar putea oricând să revoce guvernământul sau să-i modifice structura.

O astfel de idee se va regăsi cu pregnanță în Declarația de Independență a celor 13 State Americane, de la 4 iulie 1776, care stipulează expres nu numai dreptul, dar şi obligația (*duty*) cetățenilor de a schimba guvernământul care se îndepărtează de la scopul pentru care a fost instituit. Pe de altă parte, ipoteza că indivizii, prin actul lor de voință, mandatează autoritatea statală să atingă anumite scopuri determinate, poate constitui drept argument că puterea politică este legată de îndeplinirea acestor scopuri. Statul nu este doar o simplă expresie a puterii sau a arbitrariului, ci trebuie să caute să garanteze drepturile individuale.

Schițată de Locke, doctrina limitării puterilor avea să fie totuşi cimentată şi dezvoltată în toate detaliile sale abia de Montesquieu. Contribuția majoră a acestuia constă în sublinierea faptului că exercițiul drepturilor şi libertăților fundamentale este imposibil în condițiile imixtiunii puterii politice. De aceea este necesară fragmentarea acesteia în trei puteri distincte: cea legislativă, cea executivă şi judecătorească[26]. Este de observat totuşi că Montesquieu vorbeşte mai degrabă despre *combinarea* judicioasă a puterilor, decât despre o separare strictă a lor[27], creionând două principii menite a preveni acumularea unei puteri politice excesive:

- posesorilor puterii legislative le este interzis să dețină şi puterea executivă,
- puterea judecătorească trebuie să fie total independentă de celelalte două.

Montesquieu a făcut o distincție subtilă, care a trecut de multe ori neobservată, între ideea de separare şi cea de distribuție a puterilor, în sensul că cele trei puteri trebuie să coopereze pentru binele comun, supraveghindu-se, în acelaşi timp, una pe cealaltă. Această ultimă idee va fi definitorie peste ocean, acolo unde James Madison, Alexander Hamilton şi John Jay vor elabora *The*

[26] Montesquieu, *Oeuvres completes*, coord. Roger Caillois, vol. II, *L'Esprit des Lois* (Paris: Gallimard, 1951), cap. IX: 6, XIX: 27.

[27] Vezi Sharon Krause, „The Spirit of Separate Powers in Montesquieu", *The Review of Politics,* 62, 2 (2000): 231-65.

Federalist Paper. În vestitul „The Federalist nr 10”[28], Madison va fi, de altfel, cel care va pune ultima cărămidă importantă în construcţia liberalismului şi a democraţiei liberale: apărarea împotriva tiraniei majorităţii. În lupta împotriva celor care afirmau că o democraţie prea întinsă nu se poate susţine cu o conducere unitară, Madison a argumentat că tocmai pluralismul rezultat asigură protejarea împotriva unui guvern prea puternic sau împotriva unei majorităţi prea tiranice. Însuşi numărul ridicat de grupări diferite face imposibilă supremaţia vreuneia dintre ele asupra celor mai slabe.

6. O viziune liberală asupra democraţiei: Karl Popper

Dacă e să rezum în câteva cuvinte principalul mesaj al filosofilor liberali despre democraţie, aş evidenţia mai ales următoarea idee: democraţia nu este şi nici nu poate fi o „domnie a poporului”, ci un mecanism instituţional de protejare a drepturilor fundamentale ale indivizilor în faţa abuzurilor puterii politice. Acest fapt presupune două lucruri: pe de o parte, că democraţia nu vorbeşte despre cine conduce, ci despre limitarea puterii celui care conduce, iar, pe de altă parte, că această limitare trebuie înţeleasă în sensul propriu al cuvântului: a deţine o putere limitată nu presupune doar a deţine o putere îngrădită într-o ecuaţie instituţională, ci şi a deţine o putere cu atribuţii scăzute. Acesta este, aşa cum vom vedea în cele ce urmează, şi principalul mesaj al lui Karl Popper, a cărui viziune am ales să o prezint aici ca exemplificare a modului liberal de a gândi şi (re)defini democraţia.

În opinia mea, (re)definirea democraţiei operată de Popper este cea mai importantă contribuţie a sa în domeniul filosofiei politice – chiar mai importantă decât conceptualizarea societăţii deschise şi critica adusă istoricismului –, mai ales dacă o analizăm prin prisma evenimentelor petrecute la sfârşitul secolului trecut şi a ofensivei democratice în teoria şi practica politică recentă, bogată în reaşezări pozitive la nivelul conceptelor. Definiţia sa porneşte, aşa cum spuneam, de la ideea că democraţia nu este şi nu poate fi un regim politic în care puterea ar aparţine poporului[29]. Analizând sensul banal, etimologic, Popper scrie: „a vorbi despre puterea poporului e foarte periculos pentru că fiecare dintre cei care compun poporul ştie că nu porunceşte şi de aceea are impresia că democraţia este o escrocherie”. Cu alte cuvinte, în această înterpretare, ideea de democraţie minte. În aceste condiţii, Popper se vede nevoit să amintească faptul că apariţia democraţiei, atât ca realitate politică, cât şi ca termen filosofic, este

[28] James Madison, „Federalistul nr. 10,” în *Texte fundamentale ale democraţiei americane,* ed. Malvin I. Urofsky, traducere de Mihaela Gafencu Cristescu (Bucureşti: Teora, 1994), 52-7.
[29] Karl Raymund Popper, *Lecţia acestui secol* (Bucureşti: Nemira, 1998), 76-7.

legată nu de suveranitatea poporului, ci este numele dat unei Constituţii care este opusul unei dictaturi, al unei tiranii.

Popper foloseşte argumente diferite pentru a arăta că democraţia nu poate ţine de domnia poporului, pe de o parte, şi că democraţia este doar o formă de organizare politică ce se opune tiraniei, pe de altă parte. Prima parte a argumentării se înscrie în seria de critici a ceea ce el numeşte „mitul opiniei publice”[30]. În studiul intitulat „Opinia publică în lumina principiilor liberalismului”, Popper argumentează că voinţa poporului nu este şi nici nu trebuie să fie unitară în cadrul statului de drept, care se bazează tocmai pe pluralitatea vocilor şi pe respectul faţă de această pluralitate. Nu poate fi vorba de unitate nici măcar la nivelul majorităţii – şi aceasta este cauza pentru care a vorbi de domnia poporului sau a majorităţii este o contradicţie în termeni.

A doua serie de argumente, cea care duce şi la reconceptualizarea democraţiei, porneşte de la invocarea Atenei ca loc de naştere a democraţiei, acolo unde nu era văzută ca scop în sine, ci ca un mijloc *prin care se încerca evitarea cu orice preţ a tiraniei.* În acest sens, sunt aduse în discuţie două probe. Prima ar fi o reinterpretare a fenomenului atenian al ostracizării, procesul prin care orice atenian, indiferent de rangul, renumele sau meritele sale, putea fi exclus din societate prin votul majorităţii indivizilor. Popper consideră că acest proces se realiza tocmai atunci când un atenian căpăta un renume prea mare, renume ce i-ar fi permis să deturneze puterea în folos propriu. A doua probă este adusă prin intermediul lui Tucidide, care pune în gura lui Pericle următoarele cuvinte: „deşi numai unii pot să iniţieze o măsură politică, toţi suntem capabili să o judecăm”. Această afirmaţie, pe care Popper o aşează ca *motto* la primul volum din *Societatea deschisă...*[31], vine în sprijinul ideii că fiecare dintre noi are dreptul să judece guvernarea, să lupte pentru un anume tip de informare şi, mai ales, este îndreptăţit să lupte nonviolent împotriva unui regim politic în care drepturile fiecăruia dintre noi nu sunt respectate – şi asta chiar dacă mulţi dintre noi nu suntem capabili să guvernăm. Este unul dintre cele mai periculoase lucruri din istoria politică a omenirii, crede Popper, să credem că ar exista o suveranitate populară; cel mult, dacă ar exista, ar putea da naştere unor derapaje periculoase: în fond, şi Hitler a venit la putere prin vot popular.

Această definiţie greşită a democraţiei, ca putere a poporului, îşi are originea într-o eroare a lui Platon, consideră Popper. Această eroare pleacă de la întrebarea întemeietoare a fiecărui sistem politic: *cine trebuie să exercite puterea dominantă în stat?* Răspunsul lui Platon a fost poate cel mai frumos –

[30] Karl Raymund Popper, *În căutarea unei lumi mai bune* (Bucureşti: Humanitas, 1994), 157.

[31] Karl Raymund Popper, *Societatea deschisă şi duşmanii ei*, volumul I, *Vraja lui Platon*, volumul II, *Epoca marilor profeţii, Hegel şi Marx*, traducere de Dragan Stoianovici (Bucureşti: Humanitas, 1993).

trebuie să conducă cei mai buni, cei înțelepți –, dar răspunsul său nu este unic: Marx considera că puterea trebuie să aparțină poporului, iar Hitler spunea pur şi simplu: „eu sunt puterea". În această capcană au căzut şi apologeții democrației. Răspunsul lor, acela că puterea aparține poporului, se înscrie în seria începută de Platon, continuată de Marx şi Hitler, observație deloc măgulitoare pentru ei.

Popper consideră că avem de a face cu o falsă problemă, care trebuie îngropată pentru totdeauna. Soluția sa constă într-o schimbare a întrebării întemeietoare a discursului politic: nu trebuie să ne întrebăm cine trebuie să conducă, ci trebuie să ne întrebăm dacă „Există oare forme capabile să ne elibereze de o guvernare malefică sau doar incompetentă care ne aduce prejudicii?"[32]. Un stat tiranic nu poate fi dărâmat decât prin vărsare de sânge, pe când democrația este singura ce permite schimbarea fără violență a celor ce devin tiranici sau sunt incompetenți. Democrația nu este deci un regim politic, ci, pur şi simplu, un set de instituții – stat de drept, alegeri libere, opoziție, societate civilă etc. –, ce împiedică instaurarea dictaturii.

Unul dintre conceptele fundamentale, prea puțin analizat de către exegeții operei popperiene în comparație cu cel de „societate deschisă" sau de „istoricism", este tocmai cel de „violență". Democrația, în perspectivă popperiană, se defineşte prin raportare la violență, democrația este formată din setul de instituții care permit schimbarea puterii fără violență. Din păcate, observă el, societatea contemporană cunoaşte o exacerbare a violenței[33], o afirmație care, parcă, este mai elocventă în 2011 decât în momentul în care a fost scrisă. O contribuție deosebită în creşterea violenței în contemporaneitate este legată de numele lui Marx, cel care vedea trecerea de la capitalism la comunism doar printr-o revoluție socială violentă. Secolul ce a trecut poartă amprenta acestei idei a lui Marx, „elementul de departe cel mai nociv al marxismului"[34], iar mileniul ce a început a transformat violența în teroare. Din păcate, observa Popper, violența contemporană nu este tributară doar ideilor marxiste, ea avându-şi originea în chiar societățile democratice. Această proliferare a violenței îl face pe Popper să completeze accentul pus pe rolul instituțiilor cu o viziune asupra indivizilor, în care aceştia pot, fără intervenția statului, să-şi exercite judecata în mod responsabil.

Cu alte cuvinte, eradicarea violenței nu depinde doar de instituțiile statului sau de organisme nonguvernamentale, ci, în primul rând, de fiecare dintre noi. Marca societății deschise este individul, cu valorile, libertățile şi responsabilitățile sale, şi nu filosoful sau profetul, exponenți, la nivel politic, ai societății închise. Reîntoarcerea la individ, agentul liber, independent şi rațional,

[32] Popper, *Lecția*, 78.
[33] Popper, *Lecția*, 52.
[34] Popper, *Societatea*, volumul II, *Epoca marilor profeți: Hegel şi Marx*, 166.

dincolo de faptul că este marca liberalismului, poate fi văzută a fi şi salvarea democrației contemporane.

7. Provocările democrației liberale după căderea comunismului: Pierre Manent

Într-un text ce a apărut publicat în România în 1994[35], Pierre Manent observă că, pentru prima dată în istoria multimilenară a democrației, cel puțin în spațiul european, aceasta nu mai are adversar. Să nu ne grăbim însă să asociem această interpretare cu viziunea triumfalistă a lui Fukuyama în legătură cu liberalismul. Concluzia lui Manent este îngrijorătoare. Dacă, în spațiul cultural european, forme alternative de guvernare au fost infirmate de lagărele de concentrare şi exterminare din cel de-al doilea război mondial şi de eşecul, întins pe decenii, al comunismului, şi democrația s-a dovedit un sistem atât de viabil ce a supraviețuit oricărei provocări, consecința, aceea că democrația a rămas singură, şi riscă să se transforme într-o religie a politicului, nu are deloc darul să ne bucure. Aceasta pentru că naşterea democrației porneşte, ca şi liberalismul, de la oportunitatea alegerii. Or, în momentul în care, datorită victoriei discursului democrației în spațiul politic european, alternativa dispare, democrația riscă să nu se poată apăra împotriva sieşi, împotriva devierilor din propriul sistem. Căci, aşa cum creatori ai liberalismului, de la Locke la Shklar, au subliniat că acesta este un rezultat al fricii, prin contrapondere cu alte viziuni asupra organizării sociale, trebuie accentuat faptul că şi democrația este un sistem politic ce a luat naştere din repulsia şi teama oamenilor în fața unor structuri politice alternative ce, pur şi simplu, nu erau decât cadre instituționale prin care guvernanții instaurau frica în conştiința celor guvernanții. Raportarea la frica supuşilor a fost unul dintre elementele care a asigurat instaurarea, succesul şi supraviețuirea democrațiilor, din crepusculul modernității, până în postmodernitatea zilelor dominate de cuvinte precum „internet", „comunicare" şi „metanarațiune".

O democrație fără frică, o religie politică în care totul este posibil fără teama eşecului este un pericol pentru ea însăşi. Chiar dacă, în afara spațiului european, democrația cunoaşte provocări multiple, provocări în fața cărora, de multe ori, nu ştie cum să le facă față, faptul că în locul ei de origine nu are alternativă este un pericol. Iar acest pericol la adresa democrației se manifestă deja prin aplicarea, de multe ori fără discernământ, a unor idei precum „corectitudinea politică", „multiculturalismul", „discriminarea pozitivă", „dreptatea socială". Punerea în practică a fiecăreia dintre aceste idei pune în pericol cel puțin

[35] Pierre Manent „Democrația ca regim politic şi ca religie", traducere de Cristian Preda, în *Polis*, I, 3 (1994): 5-14.

unul dintre fundamentele care au făcut democraţia discursul politic principal al ultimelor secole. Corectitudinea politică aduce grave atingeri libertăţii, în special libertăţii de exprimare, multiculturalismul scoate individualismul de pe scena politică actuală, iar discriminarea pozitivă, ca şi dreptatea socială, încalcă grav principiul egalităţii, chiar dacă în numele promovării unei aparente egalităţi „şi mai drepte".

Astfel, în momentul în care nu mai poţi răspunde la întrebarea „care este cel mai bun regim politic?" pentru că nu ai de unde alege şi pentru că răspunsul se impune, cel puţin în aparenţă, cu evidenţă, în fapt, din nou cu totul paradoxal, ideea de cel mai bun regim politic dispare, iar democraţia îşi pierde nu doar aura de invincibilitate şi superioritate, ci, mai grav, capacitatea de supravieţuire. Aceasta deoarece nu dispare datorită loviturilor din exterior, ci bolilor din interior.

8. Încheiere

Faptul că democraţia liberală este încă regimul politic dominant în lume este şi consecinţa faptului că soluţiile oferite de ea sunt, fără îndoială, cele mai bune care au fost imaginate (cel puţin până acum) de către umanitate. Să nu ne facem, însă, iluzii: democraţia liberală nu este nici pe departe cea mai bună dintre lumile posibile. Ea nu este, altfel spus, un regim politic perfect, având, fără doar şi poate, destule „scăpări" sau defecte. Mulţi dintre critici şi – totodată – dintre cei care sunt cu adevărat democraţi aşteaptă, însă, parcă prea mult de la democraţia liberală. Da, ea nu este nici perfectă şi nici atât de deschisă pe cât ar vrea unii să fie. Dar aşa trebuie să şi fie, căci democraţia liberală este singurul sistem politic care nu este rezultatul alergării după perfecţiune şi, mai mult decât atât, nu este produsul credinţei în (şi a căutării iluzorii de) adevăruri absolute. Până una alta, democraţia liberală nu e nimic altceva decât dovada imperfecţiunii şi failibilităţii specific umane.

Bibliografie utilă:

Almond, Gabriel A., Sidney Verba. *Cultura civică. Atitudini politice şi democraţie în cinci naţiuni*. Bucureşti: Du Style, 1996.

Anderson, Charles W. *A Deeper Freedom. Liberal Democracy as an Everyday Morality.* Madison: University of Wisconsin Press, 2002.

Axtmann, Roland. *Democracy. Problems and Perspectives*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2007.

Axtmann, Roland. *Liberal Democracy into the Twenty-First Century: Globalization, Integration and the Nation State.* Manchester: Manchester University Press, 1996.

Baofu, Peter. *The Rise of Authoritarian Liberal Democracy: A Preface to a New Theory of Comparative Political Systems*. Cambridge: Cambridge Scholars, 2007.
Bell, Daniel A. *Beyond Liberal Democracy*. *Political Thinking for an East Asian Context*. Princeton: Princeton University Press, 2006.
Birch, Anthony. *The Concepts and Theories of Modern Democracy*. New York: Routledge, 2007.
Bobbio, Norberto. *Liberalism şi democraţie*. Bucureşti: Nemira, 1998.
Brenkman, John. *The Cultural Contradictions of Democracy*. Princeton: Princeton University Press, 2007.
Buchanan, James. *Limitele libertății. Între anarhie şi Leviathan*. Iaşi: Institutul European, 1997.
Burdeau, George. *Le Libéralisme*. Paris: Editions de Seuil, 1979.
Canfora, Luciano. *Democracy in Europe. A History of an Ideology*. Oxford: Blackwell Publishing. 2006.
Carter, April, Geoffrey Stokes, eds. *Liberal Democracy and its Critics: Perspectives in Contemporary Political Thought*. Oxford: Polity Press, 1998.
Catt, Helena. *Democracy in Practice*. New York: Routledge, 1999.
Cunningham, Frank. *Theories of Democracy: A Critical Introduction*. New York: Routledge, 2002.
Dahl, Robert A.*Democrația şi criticii săi*. Iaşi: Institutul European, 2002.
Dahl, Robert A.*Despre democrație*. Iaşi: Institutul European, 2002.
Dahl, Robert A. *Poliarhiile. Participare şi opoziție*. Iaşi: Institutul European, 2000.
Dahrendorf, Ralf, ed. *Democracy and Capitalism*. London: Hansard Society, 2006.
Diamond, Larry, ed. *Cum se consolidează democrația?*. Iaşi: Polirom, 2004.
Diamond, Larry. *The Spirit of Democracy: The Struggle to Build Free Societies Throughout the World*. New York: Henry Holt Company, 2008.
Dryzek, John. *Deliberative Democracy and Beyond. Liberals, Critics, Contestations*. Oxford: Oxford University Press, 2002.
Dryzek, John. *Democracy in Capitalist Times.* Oxford: Oxford University Press, 1996.
Dunn, John. *Democracy. An Unfinished Journey*. Oxford: Oxford University Press, 1993.
Dunn, John. *Democracy: A History*. New York: Atlantic Montly Press, 2005.
Feng, Yi. *Democracy, Governance, and Economic Performance. Theory and Evidence*. New York: MIT Press, 2003.
Flathman, Richard E. *Pluralism and liberal democracy*. Baltimore: The John Hopkins University Press, 2005.
Grugel, Jean. *Democratizarea. O introducere critică*. Iaşi: Polirom, 2008.
Hayek, Friedrich A. *Constituția libertății*. Iaşi: Institutul European, 1998.
Hayek, Friedrich A. *Drumul către servitute*. Bucureşti: Humanitas, 1993.
Held, David. *Modele ale democrației*. Bucureşti: Univers, 2000.
Higley, John, Michael G. Burton. *Elite foundations of Liberal Democracy.* Lahman: Rowman & Littlefield, 2006.
Isaac, Jeffrey C. *Democrația în vremuri întunecate*. Iaşi: Polirom, 2000.
Johnson, Joel A. *Beyond Practical Virtue. A Defence of Liberal Democracy through Literature*. Columbia: University of Missouri Press, 2007.
Keller, Perry. *Liberal Democracy and the New Media*. Oxford: Oxford University Press, 2009.

Lefort, Claude. *Democracy and Political Theory*. Cambridge: Polity Press. 1988.
Lijphart, Arendt. *Democrația în societățile plurale*. Iaşi: Polirom, 2002.
Lijphart, Arendt. *Modele ale democrației. Forme de guvernare şi funcționare în treizeci şi şase de țări*. Iaşi: Polirom, 2000.
Lipset, Seymor Martin. *The Encyclopedia of Democracy*. Washington: Congressional Quaterly, 1995.
Macpherson, C.B. *The Life and Times of Liberal Democracy*. Oxford: Oxford University Press. 1977.
McGraw, Bryan T. *Faith in Politics. Religion and Liberal Democracy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.
Perry, Michael J. *The Ideea of Human Rights: Four Inquiries*. Oxford: Oxford University Press, 1998.
Perry, Michael J. *The Political Morality of Liberal Democracy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.
Perry, Michael J. *Toward a Theory of Human Rights: Religion, Law, Courts*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.
Pippidi, Alina Mungiu, ed. *Doctrine politice. Concepte politice şi realități româneşti*. Iaşi: Polirom, 1998.
Plattner, Marc F., *Democracy without Borders?Global challenges to Liberal Democracy* (Lahman: Rowman & Littlefield Publishers, 2008).
Popper, Karl Raymund. *Societatea deschisă şi dușmanii ei*, volumul I, *Vraja lui Platon*, volumul II, *Epoca marilor profeții, Hegel şi Marx*. Bucureşti: Humanitas, 1993.
Putnam, Robert D. *Cum funcționează democrația. Tradițiile civice ale Italiei moderne*. Iaşi: Polirom, 2001.
Ramazani, Rouhollah K., Robert Fatton eds. *The Future of Liberal Democracy: Thomas Jefferson and the Contemporary World*. New York: Palgrave Macmillan, 2004.
Revel, Jean Francois. *Reverimentul democrației*. Bucureşti: Humanitas, 1995.
Rosanvallon, Pierre. *Democracy. Past and Future*. New York: Columbia University Press. 2006.
Sandel, Michael J. *Democracy's Discontent: America in Search of a Public Philosophy*. Harvard: Harvard University Press, 1996.
Schumpeter, Joseph. *Capitalism, Socialism and Democracy*. New York: Harper&Row, 1943.
Shapiro, Ian, ed. *Democracy's Edges*, Cambridge: Cambridge University Press, 1999.
Shapiro, Ian, ed. *Democracy's Values*, Cambridge: Cambridge University Press, 1999.
Shapiro, Ian. *The State of Democratic Theory*. Princeton: Princeton University Press, 2003.
Talisse, Robert B. *Democracy after Liberalism*. New York: Routledge, 2005.
Terchek, Ronald, Thomas C. Conte. *Theories of Democracy: A Reader*. Lanham: Rowman & Littlefield Publishers, 2001.
Tocqueville, Alexis de, *Despre democrație în America*. Bucureşti: Humanitas, 2005.
Turner, Stephen. *Liberal Democracy 3.0: Civil Society in the Age of Experts*. London: Sage Publications, 2003.
Vernon, Richard. *Political Morality: A Theory of Liberal Democracy*. New York: Continuum International Publishing Group, 2001.
Zakaria, Fareed. *Viitorul libertății. Democrația neliberală în Statele Unite ale Americii şi în lume*. Iaşi: Polirom, 2009.

Dreptatea socială*

Eugen Huzum

1. Introducere

Conceptul de „dreptate socială" este, fără îndoială, unul dintre conceptele cheie ale filosofiei politice. În orice caz, el este unul dintre cele mai utilizate concepte de către filosofii politici recenți. Bănuiala mea este că foarte puține concepte – precum, spre exemplu, cel de „democrație" – pot rivaliza din acest punct de vedere conceptul de „dreptate socială". Pe ce îmi bazez această bănuială? Pe faptul că, aşa cum se poate constata examinând cărțile sau revistele din acest domeniu, dreptatea socială este unul dintre cele mai abordate şi mai dezbătute subiecte din filosofia politică a ultimilor cincizeci de ani.

Această situație nu este rezultatul întâmplării. Problema identificării principiilor organizării drepte a unei societăți este considerată – şi, fără îndoială, este – una dintre cele mai importante probleme ale filosofiei politice. Pentru mulți filosofi politici, ea este chiar cea mai importantă problemă a filosofiei politice, la fel cum dreptatea este cea dintâi virtute a unei „societăți bune". John Rawls, spre exemplu, filosoful care a avut cea mai mare contribuție la concentrarea filosofiei politice recente pe problema dreptății sociale (din păcate, de multe ori în detrimentul celorlalte probleme importante ale acesteia), şi-a dezvoltat celebra sa teorie a dreptății sociale (şi) ca urmare a convingerii că dreptatea „este prima virtute a instituțiilor sociale, la fel cum este adevărul pentru sistemele de gândire. Oricât de elegantă sau economică ar fi, o teorie trebuie respinsă sau revizuită dacă nu este adevărată; la fel, indiferent de cât de eficiente sau bine organizate ar fi, instituțiile trebuie reformate sau abolite dacă sunt nedrepte. (…) Singurul lucru care ne permite să acceptăm o teorie eronată este lipsa uneia mai bune; în mod analog, o nedreptate este tolerabilă numai atunci când este

* Această lucrare a fost realizată în cadrul proiectul Societatea Bazată pe Cunoaştere – cercetări, dezbateri, perspective, cofinanțat de Uniunea Europeană şi Guvernul României din Fondul Social European prin Programul Operațional Sectorial Dezvoltarea Resurselor Umane 2007-2013, ID 56815.

necesară pentru a evita o nedreptate şi mai mare. Fiind primele virtuţi ale activităţilor umane, adevărul şi dreptatea sunt de necompromis”[1].

Conceptul de „dreptate socială” este, însă, şi unul dintre cele mai controversate concepte ale filosofiei politice. Foarte puţine aspecte legate de acest concept nu sunt înconjurate de controverse şi dezbateri argumentative. Cred că nu greşesc dacă afirm că există doar trei astfel de aspecte. Primul este acela că dreptatea, fie ca virtute individuală, fie ca virtute a unei societăţi, constă, în esenţă, în a da fiecăruia ceea ce i se cuvine (sau ceea ce i se datorează, ceea ce este îndreptăţit să primească). Al doilea este acela că, spre deosebire de conceptul de „dreptate distributivă”, introdus în vocabularul filosofic încă de Aristotel[2], conceptul de „dreptate socială” este unul mult mai recent, utilizat pentru prima dată abia în prima jumătate a secolului XIX[3]. În sfârşit, al treilea este acela că dreptatea socială nu trebuie confundată cu dreptatea legală sau retributivă (dreptatea în pedepsirea celor vinovaţi de infracţiuni).

Unii autori ar introduce pe lista aspectelor necontroversate legate de conceptul de „dreptate socială” şi un al patrulea aspect. Mă refer la ideea că dreptatea socială se distinge în mod clar de caritate. Este adevărat, cei mai mulţi filosofi operează o astfel de distincţie. De obicei, caritatea este prezentată ca o virtute morală privată şi strict voluntară faţă de ceilalţi membri ai societăţii, în vreme ce dreptatea este prezentată ca o virtute sau o datorie morală a cărei respectare poate fi impusă (*enforced*) în mod legitim de către stat. Există însă şi filosofi care au contestat, mai mult sau mai puţin explicit, legitimitatea şi

[1] John Rawls, *A Theory of Justice. Revised Edition* (Cambridge: Belknap Press, 1999) (traducerea mea). Mai mult, aşa cum a precizat Rawls, întreaga sa teorie a dreptăţii sociale este o interpretare a acestei convingeri în primatul dreptăţii. Sunt obligat, însă, să semnalez că această convingere nu este împărtăşită totuşi de toţi filosofii politici (nici măcar de toţi filosofii care au abordat cu prioritate problema dreptăţii sociale). Unii dintre ei sunt convinşi – şi au argumentat – că Rawls s-a înşelat atunci când a afirmat şi a apărat teza primatului dreptăţii. Vezi în special Michael J. Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice*, second edition (Cambridge: Cambridge University Press, 1998) sau G.A. Cohen, *Rescuing Justice and Equality* (Cambridge: Harvard University Press, 2008), 302-307. Pentru apărări ale tezei rawlsiene vezi, spre exemplu, Jeremy Waldron, „The Primacy of Justice”, *Legal Theory* 9 (2005): 269-294, Simon Caney, „Sandel’s Critique of the Primacy of Justice: A Liberal Rejoinder”, *British Journal of Political Science* 21, 4 (1991): 511-521 sau Eugen Huzum, „Este solidaritatea prioritară dreptăţii? Câteva limite ale unei critici comunitariene la adresa liberalismului”, *Sfera politicii* XVIII, 150 (2010): 78-84 şi „Justice and (the limits of) other Social Values. A Defense of the Primacy of Justice”, *Symposion* 1, 17 (2011): 165-172 (ambele disponibile online la adresa http://ices.academia.edu/ Eugen Huzum/ Papers).

[2] În *Etica Nicomahică*. Vezi Aristotel, *Etica Nicomahică* (Bucureşti: Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, 1988), în special 112-118.

[3] Cel mai probabil de preotul sicilian Luigi Taparelli D’Azeglio, în lucrarea *Saggio teoretico di dritto naturale appogiato sul fatto* (Napoli, 1850).

semnificația morală a acestei distincții. Doi dintre aceşti filosofi sunt Allen Buchanan şi Jeremy Waldron[4]. Ambii au încercat să arate că, de fapt, şi respectarea exigențelor carității poate fi uneori impusă în mod legitim din punct de vedere moral de către stat. Buchanan a făcut chiar mai mult: a încercat să demonstreze caracterul problematic al tuturor modalităților prin care filosofii politici au încercat să traseze o distincție netă între dreptatea socială şi caritate.

Unele dintre cele mai importante controverse declanşate de conceptul de „dreptate socială" sunt cele legate de definirea, de specificarea şi de legitimitatea acestui concept. Prima este, în esență, o controversă în privința răspunsului la următoarea întrebare: care este cadrul conceptual care surprinde cel mai bine trăsătura fundamentală a dreptății şi nedreptății sociale? A doua este o controversă în privința exigențelor sau a principiilor „corecte" sau „adecvate" ale dreptății sociale. În sfărşit, a treia este o controversă pe marginea acceptabilității apelului la conceptul de „dreptate socială".

În cea mai mare parte a capitolului de față prezint pe scurt principalele idei, poziții şi argumente invocate de filosofii politici recenți în cadrul fiecăreia dintre aceste controverse. Pentru a respecta specificul unui capitol introductiv, am încercat să fiu cât mai imparțial în prezentarea lor. Există însă şi locuri în care am exprimat sau măcar am sugerat propriile mele opinii. Sper totuşi că acest lucru nu îl va împiedica prea mult pe cititor să caute să-şi formeze şi să-şi întemeieze cât mai solid propriile sale opinii cu privire la chestiunile în dispută.

2. Definirea conceptului de „dreptate socială": distributivism şi non-distributivism

La întrebarea referitoare la conceptul care surprinde cel mai bine trăsătura fundamentală a dreptății (şi nedreptății) sociale pot fi deosebite două tipuri fundamentale de răspunsuri: răspunsul distributivist şi răspunsurile non-distributiviste. Prin „distributivism" am în vedere în primul rând opinia că dreptatea sau nedreptatea socială poate fi definită în mod adecvat ca dreptate (corectitudine, echitate) sau nedreptate (incorectitudine, inechitate) în distribuția beneficiilor şi a costurilor, riscurilor sau a sarcinilor sociale între membrii unei societăți. Prin „non-distributivism" numesc atât opinia că această definiție a dreptății sociale este inadecvată, cât şi tentativele de a oferi definiții alternative, axate pe alte concepte decât cel de „distribuție", ale dreptății sociale.

[4] Vezi Allen Buchanan, „Justice and Charity", *Ethics* 97 (1987): 558-575 şi Jeremy Waldron, „Welfare and the Images of Charity", *The Philosophical Quarterly* 36, 145 (1986): 463-482.

Caracteristica fundamentală a distributivismului – care reprezintă poziția dominantă printre filosofii politici recenți[5] – este aceea că tratează conceptul de „dreptate socială" ca sinonim al „dreptății distributive". Prin contrast, non-distributiviștii acordă celor două concepte semnificații distincte. Mai precis, ei utilizează conceptul de „dreptate distributivă" pentru a numi doar o dimensiune a dreptății sociale, nu dreptatea socială ca atare. Este vorba despre dimensiunea economică a dreptății sociale: dreptatea în sfera bunurilor economice și a pozițiilor sociale din cadrul unei societăți. Atunci când numesc trăsătura fundamentală a dreptății sociale în întregul ei, non-distributiviștii nu apelează la conceptul de „distribuție", ci la concepte diferite, precum, spre exemplu, „recunoaștere", „opresiune", „dominație" sau „paritate participativă".

La baza încercărilor de definire non-distributivistă a dreptății sociale se află în special două argumente avansate pentru prima oară de Iris Marion Young, în una dintre cele mai inovatoare lucrări din filosofia politică recentă: *Justice and the Politics of Difference*[6]. Primul contestă capacitatea conceptului de „distribuție" de a exprima în mod adecvat problemele legate de dreptatea și nedreptatea în sfera beneficiilor sau a bunurilor sociale non-materiale (beneficii precum drepturile și libertățile fundamentale, oportunitățile, respectul, puterea etc.). Aceste beneficii nu sunt posesiuni sau bunuri identificabile și măsurabile care să poată fi propriu-zis distribuite (sau redistribuite), fie de către stat, fie de o altă instituție socială (piața, instituțiile caritabile etc.). Drepturile, spre exemplu, nu sunt, *stricto-sensu*, posesiuni ale indivizilor, ci relații, reguli definite instituțional care specifică ceea ce pot și ce nu pot face indivizii în relațiile cu ceilalți. La fel, oportunitățile nu sunt, de fapt, lucruri pe care indivizii le posedă sau nu, ci condiții sau configurații de reguli și relații sociale care facilitează sau constrâng posibilitățile de acțiune ale acestora. Problemele referitoare la dreptatea în sfera drepturilor sau a oportunităților nu sunt, așadar, probleme propriu-zis distributive, ci mai curând probleme legate de natura relațiilor care ar trebui să existe între membrii societății.

Al doilea argument al lui Young este acela că asimilarea între „dreptatea socială" și „dreptatea distributivă" încurajează câteva idei greșite despre dreptatea socială, în special ideea că aceasta se reduce la (sau constă în primul rând în) dreptatea în distribuția bunurilor materiale (de tipul veniturilor sau al averilor) și a pozițiilor sociale (în special a locurilor de muncă). În realitate, însă, așa cum evidențiază de altfel și cei mai mulți dintre distributiviști, problema dreptății sau a nedreptății se pune și în legătură cu alte tipuri de bunuri sociale

[5] John Rawls, Robert Nozick, Brian Barry, Michael Walzer, David Miller, Ronald Dworkin, G. A. Cohen, John E. Roemer, Will Kymlicka sau Amartya Sen sunt doar câțiva dintre filosofii care pot fi încadrați în „paradigma distributivistă" a definirii dreptății sociale.

[6] Iris Marion Young, *Justice and the Politics of Difference* (Princeton University Press, Princeton, 1991).

decât cele economice. Nu întâmplător, multe dintre revendicările făcute astăzi în numele dreptății sociale nu sunt revendicări economice, ci revendicări culturale sau politice (precum, spre exemplu, cererile la acomodare culturală ale minorităților sexuale sau naționale). Ceea ce este şi mai important, dreptatea socială nu poate fi realizată doar prin măsuri menite să asigure distribuția justă a bunurilor economice în cadrul societății. De ce? Pentru că, a argumentat Young, cele mai multe dintre nedreptățile sociale sunt nedreptăți structurale, nedreptăți care nu sunt atât rezultatul politicilor economice intenționate ale statului cât al normelor, obiceiurilor, simbolurilor, asumpțiilor sau stereotipurilor dominante, adânc înrădăcinate şi nechestionate de obicei în practicile şi instituțiile, adesea bine intenționate, din cadrul societății. Nedreptățile sociale structurale nu au, altfel spus, doar o componentă economică, ci şi una culturală sau politică. Prin urmare, ele nu pot fi eliminate doar prin politici de redistribuție economică. Eliminarea lor necesită, de cele mai multe ori, şi o politică a diferenței culturale, o politică de modificare a diviziunii muncii sau o politică de restructurare a instituțiilor şi practicilor decizionale din cadrul societății.

Această idee este principalul mesaj şi al unei alte teorii recente a dreptății sociale: cea dezvoltată şi apărată de Nancy Fraser. Aşa cum a insistat Fraser, nu toate nedreptățile sociale sunt nedreptăți economice. Mai precis: nu toate nedreptățile sociale sunt cauzate neapărat doar (sau în primul rând) de ordinea economică a unei societăți (de mecanismele de distribuție a bunurilor economice utilizate în cadrul ei). Dimpotrivă, există şi alte două cauze fundamentale ale nedreptăților sociale: ordinea „de statut" a unei societăți (patternurile sau stereotipurile de evaluare culturală dominante şi instituționalizate în cadrul ei, precum, spre exemplu, androcentrismul, rasismul, homofobia şi heterosexismul etc.) şi ordinea ei politică (spre exemplu, acele proceduri de deliberare şi de luare a deciziilor care marginalizează în mod sistematic anumiți cetățeni). Nedreptățile care sunt cauzate (şi) de ordinea de statut sau (şi) de ordinea politică a unei societăți nu pot fi eliminate, prin urmare, (doar) printr-o politică de redistribuție a bunurilor economice în conformitate cu exigențele dreptății. Ele necesită (şi) o politică de recunoaştere (acceptare şi susținere publică) a diferențelor culturale dintre membrii societății sau/şi una de reprezentare echitabilă a tuturor cetățenilor în deliberările şi deciziile publice din cadrul acesteia[7].

[7] Vezi în special Nancy Fraser, *Scales of Justice: Reimagining Political Space in a Globalizing World* (New York: Columbia University Press, 2009), Nancy Fraser, „Why Overcoming Prejudice is Not Enough: A Rejoinder to Richard Rorty", *Critical Horizons* 1, 1 (2000): 21-28 sau Nancy Fraser, „Social Justice in the Age of Identity Politics: Redistribution, Recognition, Participation", în *Redistribution or Recognition? A Political-Philosophical Exchange*, Nancy Fraser, Axel Honneth (London & New York: Verso, 2003), 7-197. O idee similară este apărată şi de Bhikhu Parekh în „Redistribution or recognition? A misguided debate", în *Ethnicity, Nationalism, and Minority Rights*, ed.

La ora actuală avem de ales, însă, nu numai între distributivism şi non-distributivism în definirea dreptăţii sociale, ci şi între mai multe definiţii non-distributiviste ale acesteia. Una dintre ele este cea oferită de Young. Conform acestei definiţii, trăsătura fundamentală a dreptăţii sociale este lipsa opresiunii sau/şi a dominaţiei sociale. În opinia lui Young, dreptatea socială constă, mai precis, în lipsa sau eliminarea din cadrul societăţii a cinci mari tipuri de nedreptăţi sau „feţe" ale opresiunii: exploatarea (transferul sistematic şi nereciproc de putere între grupurile sociale din cadrul societăţii), marginalizarea (excluderea de la participarea la viaţa socială a unor grupuri sociale, aşa cum se întâmplă cel mai adesea cu persoanele cu dizabilităţi, bătrânii sau şomerii), lipsa de putere (faptul că anumitor grupuri sociale le este imposibil să influenţeze în mod real şi constant deciziile politice din cadrul societăţii), imperialismul cultural (impunerea în cadrul societăţii a valorilor specifice culturii dominante în cadrul acesteia şi impiedicarea grupurilor minoritare de a-şi exprima propria identitate culturală) şi violenţa sistematică (violenţa care are drept scop explicit degradarea, umilirea sau stigmatizarea anumitor grupuri sociale: de pildă, femeile, minorităţile rasiale sau cele sexuale)[8].

O altă definiţie non-distributivistă a dreptăţii sociale este cea propusă de Axel Honneth[9]. Conform acestei definiţii, indiferent de sfera în care se manifestă, trăsătura fundamentală a dreptăţii (sau a nedreptăţii) sociale este recunoaşterea (respectiv lipsa recunoaşterii). Honneth are în vedere, mai precis, trei tipuri de recunoaştere sau lipsă de recunoaştere: afectivă (dragostea), legală (respectul pentru drepturile celorlalţi) şi socială (solidaritatea şi stima pentru realizările profesionale sau contribuţia socială a indivizilor)[10].

La baza acestei definiri a dreptăţii sociale ca recunoaştere se află în primul rând convingerea că toate nedreptăţile sau suferinţele sociale – fie că sunt materiale, politice sau culturale – sunt resimţite de obicei de către cei care le suferă în viaţa de zi cu zi ca o lipsă neîntemeiată de recunoaştere a valorii sau contribuţiei lor sociale, ca umilire sau lipsă de respect faţă de demnitatea şi integritatea lor personală. Astfel de sentimente sau percepţii constituie, în opinia lui Honneth, şi principala sursă motivaţională a tuturor protestelor împotriva nedreptăţii făcute de diversele grupuri sau clase sociale, inclusiv a protestelor care

Stephen May, Tariq Modood şi Judith Squires (Cambridge: Cambridge University Press, 2004), 199-213.

[8] Young, *Justice and the Politics of Difference*, 48-63.

[9] În „Recognition or Redistribution? Changing Perspectives on the Moral Order of Society", *Theory, Culture & Society* 18, 2-3 (2001): 43-55, „Recognition and Justice. Outline of a Plural Theory of Justice", *Acta Sociologica* 47, 4 (2004): 351-364 sau „Redistribution as Recognition: A Response to Nancy Fraser", în *Redistribution or Recognition?*, 110-197.

[10] Pentru o caracterizare detaliată a acestor forme de recunoaştere, vezi mai ales lucrarea sa *The Struggle for Recognition: The Moral Grammar of Social Conflicts* (Cambridge: The MIT Press, 1995), 92-130.

au urmărit sau urmăresc aparent doar (sau în primul rând) redistribuția economică. Nu atât redistribuția ca atare, cât dobândirea respectului sau a recunoașterii pe care protestatarii se consideră îndreptățiți să le primească din partea societății pentru munca lor este obiectivul fundamental al acestor proteste. Prin urmare, luptele pentru o distribuție justă a bunurilor economice nu reprezintă decât o formă particulară a luptei pentru recunoaştere. Aceasta cu atât mai mult cu cât, susține Honneth, nu există cauze „pur" economice ale nedreptății sociale. Sistemul economic al unei societăți este întotdeauna produsul ideologiilor sau patternurilor cultural-valorice dominante în cadrul ei, astfel încât sursa ultimă a nedreptăților economice nu este reprezentată, de fapt, de sistemul de distribuție a bunurilor economice existent în cadrul societății, ci de ideologiile sau patternurile cultural-valorice pe baza cărora acesta a fost proiectat şi legitimat. Aceste ideologii sau patternuri culturale stabilesc, în ultimă instanță, inclusiv gradul de recunoaştere socială pe care îl merită diversele activități sau profesii. În aceste condiții, crede Honneth, „atâta vreme cât nu au drept scop doar punerea în aplicare a unor norme deja instituționalizate, conflictele distributive sunt întotdeauna lupte simbolice asupra legitimității dispozitivelor socioculturale care determină valoarea activităților, atribuțiilor şi contribuțiilor sociale. În acest mod, luptele pentru distribuție ... sunt ele însele înrădăcinate într-o luptă pentru recunoaştere. Aceasta din urmă reprezintă un conflict asupra ierarhiei instituționalizate de valori care stabileşte, pe baza statutului şi stimei pe care o merită, care grupuri sociale sunt îndreptățite la o anumită cantitate de bunuri materiale. Pe scurt, este o luptă pentru definirea culturală a ceea ce face ca o activitate să fie socialmente necesară şi valoroasă"[11].

O a treia definiție non-distributivistă a dreptății sociale pe care țin să o menționez a fost oferită de Nancy Fraser. Conform acestei definiții, caracteristica fundamentală a dreptății sociale este paritatea participativă: existența unor aranjamente sociale care permit tuturor membrilor (adulți) ai unei societăți să interacționeze unii cu alții ca egali (*peers*). În dezvoltările inițiale ale teoriei sale, Fraser şi-a precizat definiția parității participative printr-un „dualism perspectival". Mai precis, Fraser a definit paritatea participativă ca existență a unor aranjamente sociale care să asigure două lucruri: 1) o distribuție a resurselor materiale care să asigure independență şi „voce" tuturor membrilor societății; şi 2) patternuri culturale instituționalizate care să asigure tuturor membrilor societății un respect egal şi oportunități egale de a atinge aprecierea socială (*social*

[11] Honneth, „Recognition or Redistribution?", 54 (traducerea mea). Țin să precizez, însă, că toate argumentele honnethiene în favoarea acestei teze au fost contestate. Vezi în special Nancy Fraser, „Distorted Beyond All Recognition: A Rejoinder to Axel Honneth", în *Redistribution or Recognition?*, 198-236. Pentru o prezentare detaliată a disputei între Fraser şi Honneth poate fi consultat şi studiul meu „Fraser sau Honneth? Coordonatele unei dispute actuale pe marginea dreptății sociale", în *Symposion* V, 2 (10) (2007): 411-429.

esteem)[12]. În urma acuzațiilor de incompletitudine la adresa teoriei sale inițiale[13], Fraser şi-a revizuit însă definiția, adăugându-i şi o a treia dimensiune: existența unor aranjamente sociale care să permită o reprezentare echitabilă a tuturor membrilor societății în deliberările şi deciziile publice din cadrul acesteia[14].

Multă vreme, disputa distributivism-nondistributivism în definirea dreptății sociale a fost una (cvasi)unilaterală. Mai precis, doar non-distributiviştii au fost participanți activi în această dispută. În cele din urmă au apărut totuşi şi câteva replici ale distributiviştilor la criticile adresate teoriilor lor de către non-distributiviști[15]. Aceste replici evidențiază, de obicei, două lucruri. Primul este acela că cei mai mulți dintre distributiviști nu îşi reduc considerațiile despre dreptatea socială la principiile care trebuie să guverneze distribuția justă a bunurilor materiale sau a pozițiilor sociale din cadrul societății, ci, dimpotrivă, şi le extind în mod explicit şi asupra „distribuției" unor bunuri non-materiale, bunuri precum drepturile, oportunitățile, respectul de sine sau puterea. Al doilea este acela că cel puțin unele teorii distributiviste ale dreptății sociale permit totuşi şi identificarea, condamnarea sau/şi corectarea nedreptăților culturale sau politice, nu doar a celor economice, din cadrul societăților actuale. În orice caz, nu toți distributiviştii sunt adepții ideii că toate nedreptățile sociale sunt, în esență, nedreptăți economice.

Aceste observații sunt, în cea mai mare măsură, incontestabile. Este de observat, însă, că ele sunt totuşi insuficiente pentru a demonta cu adevărat argumentația lui Young împotriva distributivismului. Cel puțin primul ei argument râmâne „neatins" de aceste observații[16].

[12] Vezi, spre exemplu, Nancy Fraser, „From Redistribution to Recognition? Dilemmas of Justice in a «Post-Socialist» Age", *New Left Review* I/212 (1995): 68-93 (retipărit în cartea sa *Justice Interruptus: Critical Reflections on the „Postsocialist" Condition* (London: Routledge, 1996), 11-68 sau Fraser, „Social Justice in the Age of Identity Politics".

[13] Vezi, spre exemplu, Honneth, „Redistribution as Recognition", 151-152, Iris Marion Young, „Unruly Categories: A Critique of Nancy Fraser's Dual Systems Theory", *New Left Review* 222 (1997): 150-154 sau Leonard C. Feldman, „Redistribution, Recognition, and the State. The Irreducibly Political Dimension of Injustice", *Political Theory* 30, 3 (2002): 410-440. Cele mai importante critici ale concepției lui Fraser – şi răspunsurile sale la aceste critici – au fost adunate de Kevin Olson în volumul *Adding Insult to Injury. Nancy Fraser Debate Her Critics* (London & New York: Verso, 2008).

[14] Fraser, *Scales of Justice*, 16-18.

[15] Vezi, spre exemplu, Roger Paden, „Distribution and Democracy", *Social Theory and Practice* 24 (1998): 423-426, Ingrid Robeyns, „Is Nancy Fraser's Critique of Theories of Distributive Justice Justified?", *Constellations* 10, 4 (2003): 538-553 sau Nicholas Barry, „Defending Luck Egalitarianism", *Journal of Applied Philosophy* 23, 1 (2006): 93-97.

[16] Vezi, în acest sens, şi studiul meu „Este (re)distributivismul o paradigmă adecvată de teoretizare a dreptății sociale?", în *Idei şi valori perene în ştiințele socio-umane. Studii şi cercetări*, coord. Ana Gugiuman (Cluj-Napoca: Argonaut, 2008), 68-83.

3. Care sunt principiile dreptății sociale? Cinci concepții recente

Întrebarea din titlul acestei secțiuni este întrebarea despre dreptatea socială care a primit cele mai multe răspusuri diferite, chiar contradictorii, din partea filosofilor politici. În cele ce urmează voi prezenta cinci dintre aceste răspunsuri: dreptatea ca echitate (apărată de John Rawls), dreptatea ca îndreptățire (Robert Nozick), egalitarianismul complex (Michael Walzer), egalitarianismul şansei (în special Ronald Dworkin, Richard Arneson, G. A. Cohen, Eric Rakowski sau John E. Roemer) şi capabilismul (Amartya Sen, Martha Nussbaum sau Elizabeth Anderson). Acestea nu sunt, desigur, singurele concepții ale dreptății sociale care au fost apărate de filosofii politici. Numărul acestor teorii este mult mai mare. Din nefericire, fie şi numai din motive legate de spațiul alocat acestui capitol, nu pot prezenta aici toate aceste teorii. De aceea am ales să mă limitez doar la prezentarea pe scurt a câtorva dintre cele mai recente şi – totodată – mai influente dintre ele. Pentru familiarizarea cu alte teorii ale dreptății sociale decât cele prezentate aici, cititorul poate consulta lucrările indicate în bibliografia utilă.

3.1. Conform teoriei dreptății ca echitate (*justice as fairness*), apărate de John Rawls, o societate (pe deplin) dreaptă este o societate în care sunt îndeplinite, în ordine lexicală, următoarele condiții sau principii de distribuție ale bunurilor sau resurselor sale „primare"/fundamentale : 1) fiecare persoană are un drept egal la cel mai extins sistem total de libertăți de bază egale compatibil cu un sistem de libertăți similar pentru toți (principiul libertăților egale); şi 2) inegalitățile sociale şi economice sunt structurate astfel încât sunt atât (a) ataşate funcțiilor şi pozițiilor deschise tuturor în condițiile unei egalități de oportunități echitabile (principiul egalității echitabile a oportunităților), cât şi b) în cel mai mare beneficiu al celor mai puțin avantajați membri ai societății (principiul diferenței)[17].

Prin „libertăți de bază" Rawls are în vedere, în esență, drepturile civile şi politice de care beneficiază de obicei cetățenii statelor democratice, drepturi precum dreptul la vot, dreptul de a deține o funcție publică, dreptul la liberă gândire şi exprimare, libertatea conştiinței, dreptul la asociere, dreptul la integritate personală (fizică şi psihică), dreptul la proprietate privată, dreptul de a nu fi arestat sau reținut în mod arbitrar etc. Trebuie reținut, de asemenea, că egalitatea echitabilă a oportunităților la care se referă Rawls nu constă doar în faptul că societatea distribuie funcțiile şi pozițiile (numai) în funcție de talent, ci în faptul că ea a creat condițiile necesare pentru ca, indiferent de clasa socială în care se

[17] Rawls, *A Theory of Justice*, 266, John Rawls, *Justice as Fairness: A Restatement* (Cambridge: Belknap Press, 2001), 42-43.

nasc şi din care fac parte până la vârsta maturităţii, toţi cetăţenii care au acelaşi nivel de talent şi aceeaşi voinţă de a şi-l utiliza să beneficieze de aceleaşi perspective de a obţine aceste funcţii şi poziţii. Egalitatea rawlsiană a oportunităţilor este, altfel spus, o egalitate substanţială, nu o egalitate formală a oportunităţilor.

Aşa cum am precizat, în opinia lui Rawls, o societate dreaptă este o societate în care cele trei principii sunt satisfăcute în ordine lexicală. Altfel spus, o societate dreaptă este o societate în care principiul libertăţilor egale este pe deplin satisfăcut, principiul egalităţii oportunităţilor este satisfăcut numai atât cât permit exigenţele principiului libertăţilor egale, iar principiul diferenţei este satisfăcut numai în măsura permisă de principiul libertăţilor egale şi de principiul egalităţii oportunităţilor[18].

Rawls a adus mai multe argumente în favoarea acestei concepţii despre dreptatea socială. Primordiale sunt, însă, două dintre acestea. Primul este acela că principiile specificate de această concepţie sunt principiile asupra cărora ar cădea de acord orice persoane libere, raţionale şi auto-interesate (nu neapărat egoiste) care ar fi puse într-o situaţie ipotetică numită de Rawls „poziţie originară". Este vorba despre orice persoane libere, raţionale şi auto-interesate care s-ar afla în situaţia de a stabili în avans, în condiţii stricte de imparţialitate şi echitate a negocierii, principiile fundamentale de organizare a societăţii în care ar urma să trăiască. Şi mai precis: orice persoane libere, raţionale şi interesate de propria situaţie care ar trebui să stabilească aceste principii din spatele unui „văl al ignoranţei" (fără să-şi cunoască statutul social sau clasa socială din care vor face parte în viitoarea societate, talentele, abilităţile sau inteligenţa de care vor dispune, concepţiile despre bine pe care le vor împărtăşi sau înclinaţiile psihologice speciale care îi vor caracteriza).

De ce crede Rawls că, cel mai probabil, aceste principii şi nu altele sunt cele care ar fi alese în poziţia originară? Pentru că acestea sunt singurele principii care i-ar asigura pe indivizi că, în ipostaza că se vor afla în cea mai rea poziţie în cadrul societăţii, situaţia lor va fi totuşi „cea mai bună situaţie rea" posibilă. Mai precis: acestea sunt singurele principii care i-ar asigura pe cei care o vor duce cel mai rău în cadrul viitoarei societăţi că situaţia lor ar fi totuşi una mai bună decât situaţia pe care ar avea-o în orice alt tip de organizare socială (în orice societate care ar fi ordonată după alte principii decât cele trei).

Deşi a fost percepută de unii filosofi ca o concepţie cu aspiraţii universaliste (o concepţie a dreptăţii considerată valabilă pentru orice societate umană), concepţia lui Rawls este, de fapt, o concepţie dezvoltată doar prin raportare la o

[18] Cel puţin aceasta este opinia apărată de Rawls în *A Theory of Justice*. În *Justice as Fairness* Rawls pare să se fi răzgândit şi să admită, în schimb, că prioritatea lexicală a principiului egalităţii echitabile a oportunităţilor asupra principiului diferenţei este totuşi una problematică. Vezi Rawls, *Justice as Fairness*, 163, n. 44.

societate liberă, de tip democratic, inevitabil pluralistă (în sensul că membrii săi împărtăşesc concepţii rezonabile diferite, chiar contradictorii, despre bine). Al doilea argument rawlsian fundamental în favoarea concepţiei dreptăţii ca echitate este, de altfel, acela că ea este o concepţie aptă să asigure stabilitatea unei astfel de societăţi. Aceasta deoarece, a insistat Rawls, dreptatea ca echitate are o trăsătură specială, una care o face capabilă să atragă un consens foarte larg printre membrii unei comunităţi democratice, în ciuda concepţiilor diferite despre bine pe care le împărtăşesc aceştia. Trăsătura specială la care mă refer este aceea că dreptatea ca echitate este o concepţie „politică, nu metafizică" a dreptăţii. Prin aceasta, Rawls are în vedere în special trei virtuţi ale acestei teorii: 1) deşi este o concepţie morală, ea nu este o concepţie despre ceea ce este bine în general în viaţă, ci numai o concepţie despre corectitudinea sau echitatea instituţiilor care alcătuiesc „structura de bază" a societăţilor democratice (acele instituţii care, precum constituţia, sistemul de proprietate sau sistemul economic, „distribuie" drepturile şi datoriile fundamentale şi determină diviziunea avantajelor cooperării sociale); 2) acceptarea acestei concepţii nu presupune acceptarea prealabilă a nici unei concepţii particulare despre bine (pentru că ea nu se legitimează prin apel la vreuna dintre aceste concepţii); şi 3) este formulată şi clădită doar pe baza celor mai familiare şi ferme dintre ideile, convingerile sau intuiţiile fundamentale din cultura publică a societăţilor democratice[19].

Concepţia rawlsiană, schiţată aici doar în câteva dintre liniile sale fundamentale, este cea mai completă şi mai influentă concepţie a dreptăţii sociale din filosofia politică recentă. Aceasta nu înseamnă, desigur, că ea este considerată de toată lumea drept o concepţie (pe deplin) satisfăcătoare. Dimpotrivă. De altfel, toate celelalte teorii ale dreptăţii prezentate aici sunt teorii care au fost elaborate şi apărate (şi) ca rezultat al unor nemulţumiri faţă de concepţia rawlsiană[20]. Nozick a dezvoltat teoria dreptăţii ca îndreptăţire fiind nemulţumit că teoria rawlsiană permite redistribuţia resurselor economice pentru a îmbunătăţi situaţia celor care o duc cel mai rău în societate. Egalitarianismul complex este, de asemenea, rezultatul unei distanţări faţă de ideea existenţei unui set de criterii generale care să poată guverna în mod just distribuţia tuturor tipurilor de bunuri sociale „primare" din cadrul unei societăţi. La rândul său, egalitarianismul şansei a fost dezvoltat în primul rând ca urmare a două mari nemulţumiri faţă de principiul diferenţei: faptul că acesta justifică în numele dreptăţii sociale

[19] Rawls, *Justice as Fairness*, 26-27.

[20] Pentru răspunsurile lui Rawls la obiecţiile fundamentale aduse concepţiei sale vezi mai ales lucrările sale *Justice as Fairness*, *Political Liberalism* (New York: Columbia University Press, 1993), *Collected Papers*, ed. Samuel Freeman (Cambridge: Harvard University Press, 1999) sau „The Basic Liberties and Their Priority", în *The Tanner Lectures on Human Values*, ed. Sterling M. McMurrin (Salt Lake City: University of Utah Press, 1982), 3-87, (http://www.tannerlectures.utah.edu/ lectures/documents/rawls82.pdf).

inclusiv compensarea acelor indivizi care fac parte „din vina lor" din categoria celor mai dezavantajați membri ai societății (a acelor indivizi personal responsabili pentru dezavantajele de care suferă în cadrul acesteia)[21] şi faptul că el poate legitima chiar şi inegalități economice şi sociale foarte mari între membrii societății[22]. În sfârşit, capabiliştii sunt nemulțumiți în special de faptul că principiul diferenței este incapabil să justifice în numele dreptății compensații financiare suplimentare pentru persoanele cu dizabilități şi, în general, pentru acele persoane care au capacități sau abilități (mai) reduse de a converti în bunăstare resursele materiale de care dispun.[23]

3.2. Una dintre primele concepții dezvoltate în opoziție cu cea rawlsiană, dreptatea ca îndreptățire (*justice as entitlement*) expune un punct de vedere libertarian cu privire la dreptatea socială (înțeleasă în special ca dreptate în distribuția proprietăților din cadrul societății)[24]. Din perspectiva acestei teorii[25], dreptatea socială presupune două lucruri: 1) protejarea drepturilor „negative" ale indivizilor la viață şi integritate corporală, la libertate (non-coerciție) şi la proprietate; şi 2) distribuția dreaptă a proprietăților din cadrul societății. În opinia lui Nozick, distribuția proprietăților din cadrul unei societăți este o distribuție dreaptă dacă toți indivizii care dețin proprietăți în acea societate sunt îndreptățiți să dețină acele proprietăți. Un individ este îndreptățit să dețină o proprietate dacă şi numai dacă a dobândit acea proprietate conform principiului dreptății în achiziție sau/şi conform principiului dreptății în transfer, de la altcineva îndrep-

[21] Vezi, spre exemplu, Richard Arneson, „Primary Goods Reconsidered", *Nous* 24 (1990): 429-454 sau Richard Arneson, „Rawls, Responsibility, and Distributive Justice", în *Justice, Political Liberalism, and Utilitarianism: Themes from Rawls and Harsanyi*, ed. Marc Fleurbaey, Maurice Salles, John A. Weymark (Cambridge: Cambridge University Press, 2008), 80-107.

[22] Vezi mai ales G.A. Cohen, *Rescuing Justice and Equality* (Cambridge: Harvard University Press, 2008).

[23] Vezi, spre exemplu, Amartya Sen, „Equality of what?" in *The Tanner Lectures on Human Values*, ed. Sterling McMurrin (Salt Lake City: University of Utah Press, 1980), 197-220, Martha Nussbaum, *Frontiers of Justice: Disability, Nationality, Species Membership* (Cambridge: Harvard University Press, 2006), 96-154 sau Amartya Sen, *The Idea of Justice* (Cambridge: Belknap Press, 2009), 65-66.

[24] Am în vedere aici libertarianismul în înțelegerea lui clasică, ca „libertarianism de dreapta". Am făcut această precizare pentru că în ultima vreme este apărat şi un „libertarianism de stânga". Există mai multe diferențe între aceste două tipuri de libertarianism, însă una dintre cele mai importante dintre ele constă în faptul că, spre deosebire de libertarianismul de dreapta, libertarianismul de stânga justifică şi redistribuția economică. Pentru detalii în privința libertarianismului de stânga vezi, spre exemplu, Peter Vallentyne, Hillel Steiner, ed., *Left Libertarianism and Its Critics: The Contemporary Debate* (New York: Palgrave, 2000).

[25] Apărată de Nozick în *Anarchy, State, and Utopia* (New York: Basic Books, 1974), 149-231; trad. rom. *Anarhie, stat şi utopie* (Bucureşti: Humanitas, 1997), 197-284.

tățit la acea proprietate. Principiul nozickian al dreptății în achiziție este de inspirație lockeană şi susține că un individ dobândeşte dreptul de proprietate asupra unui obiect neposedat de nimeni altcineva înainte dacă luarea în posesiune a acelui obiect nu înrăutățeşte situația celorlalți (dacă acestora le rămân pentru folosință obiecte similare destule şi la fel de bune). Un transfer de proprietate este drept dacă şi numai dacă este un transfer voluntar.

Aşa cum a evidențiat chiar Nozick, caracteristica fundamentală a teoriei dreptății ca îndreptățire cu privire la proprietăți constă în faptul că este o teorie istorică, procedurală, a dreptății distributive. Din perspectiva ei, dreptatea sau nedreptatea unei distribuții depinde de modul în care s-a produs acea distribuție, nu de gradul ei de conformitate cu exigențele unor principii sau patternuri structurale, anistorice, ale dreptății. De altfel, Nozick a criticat dur teoriile dreptății care au propus – şi încă propun – astfel de principii structurale, pe temeiul că nici un astfel de principiu nu poate fi aplicat sau realizat cu strictețe fără o intervenție continuă a statului şi – mai ales – pe temeiul că aceste principii legitimează de obicei activități de redistribuire în favoarea celor nevoiaşi.

Această critică nu trebuie să ne surprindă. Din perspectiva teoriei lui Nozick, redistribuția economică în favoarea celor nevoiaşi este de fapt nedreaptă, cel puțin atâta vreme cât presupune impozitarea fără consimțământ a câştigurilor unor persoane îndreptățite la acele câştiguri. Nozick nu a ezitat să susțină chiar că impozitarea fără consimțământ în scopuri redistributive este acelaşi lucru cu munca forțată în favoarea celor nevoiaşi şi că, din acest motiv, ea implică o formă de sclavie.

Trebuie reținut, însă, că teoria nozickiană nu incriminează totuşi, aşa cum se sugerează uneori, orice fel de activități redistributive, ci doar activitățile redistributive care nu au la bază consimțământul celor implicați în ele. Ea nu incriminează, spre exemplu, activitățile redistributive implicate în actele caritabile, voluntare, ale indivizilor sau ale organizațiilor non-guvernamentale. Ea nu incriminează nici măcar toate activitățile redistributive ale statului, ci numai pe cele care au la bază impozitarea forțată. În plus, teoria nozickiană mai cuprinde şi un alt principiu al dreptății, care cere rectificarea nedreptăților în distribuția proprietăților în cadrul societății (corectarea violărilor principiului dreptății în achiziție sau/şi a principiului dreptății în transfer). Prin urmare, redistribuția menită să corecteze aceste nedreptăți (precum, spre exemplu, furtul sau frauda) este, şi din perspectiva acestei teorii, o redistribuție dreaptă.

Desigur, faptul că nu respinge orice tip de redistribuție nu îi asigură teoriei nozickiene un caracter necontroversat. Una dintre cele mai importante controverse ridicate de această teorie este legată de faptul că ea decurge numai din postulatul existenței unor drepturi absolute la libertate şi proprietate. Cei mai mulți dintre criticii lui Nozick cred, însă, că acest postulat este greşit. Există, desigur, recunosc aceşti critici, şi drepturi individuale absolute, sau aproape

absolute, drepturi care nu pot fi încălcate niciodată sau aproape niciodată, nici măcar în numele bunăstării generale. Astfel de drepturi sunt, spre exemplu, dreptul de a nu fi ucis, vătămat corporal, torturat sau întemnițat în mod arbitrar. Nu toate drepturile individuale sunt, însă, drepturi absolute sau aproape absolute, drepturi a căror limitare nu este (aproape) niciodată legitimă. În orice caz, consideră aceşti critici, dreptul de a nu fi constrâns şi dreptul la proprietate nu sunt astfel de drepturi. Restrângerea limitată a acestor drepturi este, de fapt, acceptabilă, atâta vreme cât scopul restrângerii lor este suficient de important (spre exemplu, atâta vreme cât această restrângere ar ajuta la prevenirea unor rele sociale serioase)[26].

3.3. Concepția dreptății sociale apărată de Walzer[27] este, de asemenea, o concepție proceduralistă şi istorică a dreptății sociale. Spre deosebire, însă, de teoria lui Nozick, ea exprimă un punct de vedere comunitarian asupra dreptății sociale. Ea este, astfel, o teorie particularistă şi pluralistă a dreptății sociale (o teorie care nu pretinde validitate decât în cadrul unora dintre societățile actuale, în special societatea americană, o teorie care neagă existența unor criterii ale dreptății distributive universale, anistorice, valabile pentru orice societate umană şi – totodată – una care distinge între mai multe „sfere ale dreptății", fiecare cu propriile ei principii sau proceduri de distribuție a bunurilor sociale).

Ideea fundamentală a acestei concepții este că dreptatea socială este satisfăcută numai în măsura în care diversele bunuri sociale importante sunt distribuite pe baza unor criterii stabilite doar prin interpretarea „semnificațiilor sociale" ale fiecăruia dintre bunuri. Aceasta deoarece, susține Walzer, dreptatea sau nedreptatea unui criteriu distributiv este dată numai de (este relativă la) semnificația socială a bunului pe care criteriul este desemnat să-l guverneze. O societate este, aşadar, dreaptă numai în măsura în care îşi distribuie bunurile în conformitate cu semnificațiile pe care membrii săi le acordă acestor bunuri. Dacă membrii societății se află în dezacord în privința semnificațiilor unui bun, societatea trebuie să fie fidelă acestui dezacord, să furnizeze diferite canale şi mecanisme de exprimare şi adjudecare a lui sau să ofere modalități alternative de distribuire a acelui bun.

Pentru societatea americană, şi pentru cele mai multe dintre societățile (occidentale) actuale, aceasta implică, în opinia lui Walzer, că dreptatea cere ca bunurile sociale să fie distribuite de agenți diferiți şi după criterii sau proceduri diferite şi (relativ) autonome. De ce? Pentru că semnificațiile sociale ale dife-

[26] Vezi, spre exemplu, Thomas Nagel, „Libertarianism without Foundations", în lucrarea sa *Other Minds: Critical Essays 1969-1994* (New York: Oxford University Press, 1995), 137-149.

[27] În cartea sa *Speres of Justice. A Defense of Pluralism and Equality* (New York: Basic Books, 1983).

ritelor bunuri fundamentale – în special cetățenia, securitatea şi bunăstarea, banii şi mărfurile, locurile de muncă, condițiile de muncă, timpul liber, educația, serviciile medicale, dragostea, recunoaşterea şi puterea politică – sunt, în cadrul acestor societăți, (parțial) distincte. Prin urmare, dreptatea cere, în cazul lor, ca distribuțiile acestor bunuri să fie (relativ) autonome.

Acesta nu este, însă, singurul argument adus de Walzer în favoarea acestui mecanism distributiv pluralist şi „separatist". La baza opțiunii sale pentru el se află şi o altă convingere: convingerea că acest mecanism distributiv stabileşte un set de relații sociale care face imposibilă dominația, pentru că nu permite ca avantajele în posesia anumitor bunuri sociale să poată fi convertite în avantaje în posesia altor bunuri sociale. Spre exemplu, el nu permite ca cetățenii cu mai mulți bani sau cu putere politică să fie avantajați şi în accesul la alte bunuri sociale (precum serviciile medicale, educația, slujbele etc.) numai pentru că au mai mulți bani sau mai multă putere politică. Datorită acestui lucru, crede Walzer, mecanismul distributiv în discuție reprezintă elementul cheie al unei societăți caracterizate de un tip special de egalitate între cetățeni: egalitatea complexă, egalitatea ca libertate față de tiranie, ca regim social în care nici un individ nu posedă sau controlează mijloacele de dominare sau de subordonare a celorlalți. Or, în opinia lui Walzer, cerința fundamentală a dreptății sociale este tocmai crearea unei astfel de societăți.

Deloc surprinzător, unele dintre cele mai mari rezerve față de această concepție au fost declanşate tocmai de ideea ei fundamentală: ideea că dreptatea sau nedreptatea unui criteriu distributiv este dată numai de semnificația socială a bunului a cărui distribuție o guvernează. Una dintre principalele concluzii la care ne conduce această idee este că nu există criterii sau standarde universal valabile ale dreptății distributive (de vreme ce semnificațiile sociale ale diferitelor bunuri au fost şi sunt de multe ori diferite de la o societate la alta). De altfel, Walzer a insistat în chip explicit asupra acestei idei. Mai mult, a observat Walzer, dependența dreptății de înțelesurile sociale ne poate obliga să acceptăm ca drepte inclusiv societățile care nu îşi distribuie bunurile în conformitate cu idealul egalității complexe (dacă semnificațiile lor sociale sunt integrate şi ierarhice). Altfel spus: inclusiv acele aranjamente sociale care întrețin subordonarea anumitor grupuri sociale (precum, spre exemplu, sistemul de caste). Mulți filosofi consideră însă această idee inacceptabilă. În plus, cred unii critici ai lui Walzer, teza că dreptatea distributivă este dependentă de semnificațiile sociale este chestionabilă (şi) pentru că, în opinia lor, nu există, de fapt, semnificații ale bunurilor împărtăşite de toți membrii unei societăți. Cel puțin în societățile democratice, semnificațiile bunurilor sociale sunt în mod inerent controversate, supuse contestației şi dezbaterii[28].

[28] Vezi Ronald Dworkin, „To Each His Own", *New York Review of Books* 30, 6 (1983): 4-6, retipărit ca „What Justice Isn't" in Ronald Dworkin, *A Matter of Principle* (Cambridge:

3.4. Egalitarianismul şansei (*luck egalitarianism*) este un proiect din filosofia politică actuală a cărui intenție fundamentală este aceea de a reconcilia dreptatea socială (înțeleasă ca dreptate distributivă) cu alegerea şi responsabilitatea individuală. Intenția filosofilor care lucrează în acest proiect este, mai precis, aceea de a identifica cel mai acceptabil ideal distributiv care îndeplineşte următoarele două condiții: 1) este egalitarian (susține că dreptatea cere o egalitate substanțială, nu doar formală, între cetățeni); şi 2) nu legitimează compensarea dezavantajelor pentru care cei care le suferă sunt personal responsabili. Proiectul a fost inițiat de Ronald Dworkin şi a fost continuat, dezvoltat sau reconturat ulterior în special de Richard Arneson, G. A. Cohen, Eric Rakowski, John E. Roemer sau Larry Temkin. Contribuții importante în acest proiect au avut, de asemenea, şi Brian Barry, Julian Le Grand, Thomas Nagel, Hillel Steiner, Peter Vallentyne sau, mai recent, Teun Dekker, Carl Knight, Shlomi Segall, George Sher sau Zofia Stemplowska.

La baza proiectului egalitarienilor şansei se află în special două intuiții fundamentale despre dreptate şi nedreptate: 1) intuiția că dezavantajele sociale de care indivizii suferă ca urmare a „neşansei prin opțiune" (*bad option luck*) (a neşansei rezultate în urma unor alegeri sau acțiuni pentru care sunt personal responsabili, precum neşansa de a se îmbolnăvi ca urmare a adoptării şi persistenței genuin voluntare într-un stil de viață riscant pentru sănătate) nu sunt nedrepte (dreptatea nu cere compensarea lor); şi 2) intuiția că dezavantajele datorate „neşansei oarbe" (*brute bad luck*) (neşansa care nu depinde în nici un fel de alegerile sau controlul indivizilor, precum, spre exemplu, neşansa de a se fi născut cu o boală genetică sau într-o famile foarte săracă) sunt nedrepte (dreptatea cere compensarea lor de către ceilalți membri ai societății). Principala concluzie extrasă din aceste intuiții este că cerința fundamentală, sau măcar una dintre cerințele fundamentale ale dreptății sociale, este eliminarea, neutralizarea sau măcar atenuarea influenței şansei oarbe (*brute luck*) asupra distribuției bunurilor sociale.

Pe baza acestor intuiții, egalitarienii şansei au apărat idealuri ale dreptății distributive destul de diferite în detaliu: egalitatea resurselor (Ronald Dworkin), egalitatea oportunităților pentru bunăstare (Richard Arneson), egalitatea accesului la avantaje (G. A. Cohen), egalitatea norocului (*equality of fortune*) (Eric Rakowski) sau egalitatea oportunităților (John Roemer)[29]. Nu cred, însă, că gre-

Harvard University Press, 1985), 214-220. Walzer a răspuns criticilor lui Dworkin în „Spheres of Justice: an exchange", *New York Review of Books* 30, 12 (1983): 43-46 (http://www.nybooks.com/articles/archives/1983/jul/21/spheres-of-justice-an-exchange/). Pentru alte critici la adresa concepției lui Walzer şi – totodată – pentru răspunsul său la aceste critici vezi mai ales David Miller (ed.), *Pluralism, Justice, and Equality* (New York: Oxford University Press, 1995).

[29] Vezi, spre exemplu, Ronald Dworkin, *Sovereign Virtue: The Theory and Practice of Equality* (Cambridge: Harvard University Press, 2000), Richard J. Arneson, „Equality and

şesc prea mult dacă afirm că toate aceste teorii reprezintă interpretări diferite ale aceluiaşi ideal al dreptăţii sociale: idealul egalităţii oportunităţilor ca „nivelare a terenului de joc". Conform acestui ideal, singurele inegalităţi sociale drepte sunt acele inegalităţi care rezultă din alegerile autonome făcute de indivizi în circumstanţe iniţiale egale. Prin urmare, idealul susţine că dreptatea socială cere egalizarea circumstanţelor iniţiale în care indivizii decid asupra propriilor planuri de viaţă. Prin „circumstanţe" sunt avute în vedere tocmai acele condiţii care sunt produsul „şansei oarbe", acele condiţii care nu se află sub controlul indivizilor şi pentru care aceştia nu pot fi consideraţi în mod legitim – cel puţin în opinia egalitarienilor şansei – drept responsabili.[30]

Egalitarianismul şansei este considerat de mulţi unul dintre cele mai semnificative şi viabile proiecte din filosofia politică recentă. Nu toţi filosofii politici au primit, însă, cu simpatie acest proiect de reconciliere a egalităţii distributive cu responsabilitatea individuală. Dimpotrivă, în ultima vreme el este din ce în ce mai criticat. Cele mai dure dintre aceste critici au fost elaborate, fără îndoială, de Elizabeth Anderson. Principalul său reproş la adresa egalitarianismului şansei este acela că a „uitat" ceea ce, în opinia ei, reprezintă adevăratul ţel ultim al dreptăţii egalitariene: eliminarea opresiunii sociale şi crearea unei comunităţi în care toţi cetăţenii se află în relaţii de egalitate cu ceilalţi. Acestui reproş îi sunt subsumate, însă, multe altele. Cel mai important dintre ele este acela că egalitarianismul şansei este o concepţie mult prea dură, de vreme ce le refuză orice drept la asistenţă victimelor neşansei prin opţiune (persoanelor responsabile de cauzarea propriilor dezavantaje). Or, în opinia lui Anderson, „dreptatea nu permite exploatarea sau abandonarea nimănui, nici măcar a celor imprudenţi"[31]. În plus, a argumentat Anderson, egalitarianismul şansei are şi alte defecte inacceptabile, precum faptul că este o teorie moralistă (şi, în unele dintre versiunile sale, paternalistă) a dreptăţii distributive sau faptul că implementarea exigenţelor sale ar necesita măsuri intruzive din partea statului[32].

Equal Opportunity for Welfare", *Philosophical Studies* 56, 1 (1989): 77-93, G. A. Cohen, „On the Currency of Egalitarian Justice", *Ethics* 99, 4 (1989): 906-944, Eric Rakowski, *Equal Justice* (Oxford: Clarendon Press, 1991) sau John E. Roemer, *Equality of Opportunity* (Cambridge: Harvard University Press, 1998).

[30] Pentru o caracterizare mai complexă a acestui ideal vezi, spre exemplu, Richard Arneson, „Equality of Opportunity", *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2002, http://plato. stanford. edu/entries/equal-opportunity/#4 sau Andrew Mason, *Levelling the Playing Field: The Idea of Equal Opportunity and Its Place in Egalitarian Thought* (Oxford: Oxford University Press, 2006).

[31] Anderson, „What is the Point of Equality?", *Ethics* 109, 2 (1999): 298. Vezi, de asemenea, şi studiul său „How Should Egalitarians Cope with Market Risks?", *Theoretical Inquiries in Law* 9, 1 (2007): 61-92.

[32] Egalitarienii şansei nu au lăsat fără răspuns aceste acuzaţii. Printre cele mai recente dintre aceste răspunsuri sunt cele oferite în Richard Arneson, „Egalitarian Justice versus the

3.5. Capabilismul este concepția conform căreia măsura dreptății unei societăți este dată de gradul în care ea asigură cetățenilor ei anumite capacități (*capabilities*) fundamentale. Capacitățile sunt înțelese ca libertăți, oportunități sau posibilități reale, efective, ale unui individ de a „funcționa", de a efectua anumite activități (precum, spre exemplu, alergatul, participarea la viața comunității etc.) sau de a dobândi anumite stări fizice sau mentale dezirabile (de pildă, a fi bine hrănit, a fi într-o stare bună de sănătate, a fi fericit, a poseda respect de sine ș.a.m.d.).

La baza convingerii că dreptatea cere asigurarea anumitor capacități fundamentale se află în primul rând observația că furnizarea unui anumit nivel de resurse materiale nu este suficientă pentru a le garanta tuturor oportunități echitabile pentru bunăstare, fie şi numai datorită faptului că unele persoane – precum, spre exemplu, persoanele cu dizabilități – au capacități (mai) reduse de a converti resursele în bunăstare. Pentru a ne asigura că membrii societății duc o viață demnă şi liberă, trebuie să ne asigurăm, de fapt, că ei beneficiază de anumite capacități fundamentale. Care sunt, însă, aceste capacități?

Amartya Sen, primul apărător al capabilismului[33], nu a furnizat niciodată, în mod deliberat, un răspuns ferm la această întrebare, deşi a indicat câteva capacități sau oportunități care, în opinia sa, nu pot fi neglijate de nici o concepție adecvată a dreptății sociale (capacități sau oportunități precum aceea de a fi bine hrănit, de a duce o viață lipsită de boli, capacitatea de deplasare, de a fi educat sau capacitatea de a participa la viața publică)[34]. Un astfel de răspuns a venit, în schimb, de la Elizabeth Anderson şi Martha Nussbaum. În opinia lui Anderson, dreptatea socială cere ca toți membrii societății să beneficieze, pe întreg parcursul vieții lor, de accesul efectiv la acele capacități care le asigură atât statutul de cetățeni egali, cât şi posibilitatea de a evita sau de a ieşi din relații sociale opresive. Dintre aceste capacități Anderson enumeră ca exemple capacitatea de exercitare efectivă a drepturilor politice (dreptul la vot, la liberă exprimare etc.), capacitatea de a participa la activitățile societății civile, capacitatea de a func-

Right to Privacy?", *Social Philosophy and Policy* 17, 2 (2000): 91-119, Richard Arneson, „Luck Egalitarianism and Prioritarianism", *Ethics* 110, 2 (2000): 339-349, Shlomi Segall, „In Solidarity with the Imprudent: A Defense of Luck Egalitarianism", *Social Theory and Practice* 33, 2 (2007): 177-198 sau Kok-chor Tan, „A Defense of Luck Egalitarianism", *The Journal of Philosophy* CV, 11 (2008): 665-690.

[33] Vezi în special lucrările sale „Equality of what?", în *The Tanner Lectures on Human Values*, Vol. VII, ed. Stephen McMurrin (Salt Lake City: University of Utah Press, 1980), 197-220 (disponibil online la adresa http://www.tannerlectures.utah.edu/lectures/documents/ sen80.pdf), *Commodities and Capabilities* (Amsterdam: North Holland, 1985) şi *Inequality Re-examined* (Oxford: Clarendon Press, 1992).

[34] Răspunsul lui Sen la această întrebare nu a venit nici măcar în ultima sa lucrare, *The Idea of Justice* (Cambridge: Belknap Press, 2009).

ţiona ca fiinţă umană din punct de vedere biologic sau capacitatea de a participa la activităţile economice[35].

Martha Nussbaum a oferit un răspuns şi mai precis. În opinia sa, dreptatea socială cere ca statul să garanteze tuturor cetăţenilor săi accesul efectiv adecvat la zece capacităţi: 1) capacitatea de a nu muri prematur şi de a nu duce o viaţă care nu merită trăită, 2) capacitatea de a dispune de o stare bună de sănătate, 3) capacitatea de a beneficia de integritate corporală, 4) capacitatea de a utiliza simţurile, imaginaţia şi gândirea umană într-un mod cât mai liber, informat, cultivat şi plăcut, 5) capacitatea de a exercita şi dezvolta emoţiile specific umane, 6) capacitatea de formare a unei concepţii despre bine şi de reflecţie critică asupra unui plan de viaţă, 7) capacitatea de asociere, de a trăi împreună şi alături de ceilalţi şi de a fi respectat în cadrul societăţii, 8) capacitatea de a trăi cu preocuparea pentru şi în relaţie cu celelalte specii, 9) capacitatea de recreere şi 10) capacitatea de control asupra mediului politic şi material în care indivizii îşi duc viaţa (capacitatea de a participa efectiv la deciziile publice, capacitatea de a deţine proprietate, de a dobândi un loc de muncă în baza unor condiţii egale sau capacitatea de a lucra în condiţii demne)[36]. Aceste capacităţi, consideră Nussbaum, reprezintă condiţii fundamentale, *sine qua non*, ale unei vieţi umane demne. Nici o persoană nu poate duce o viaţă pe măsura demnităţii sale umane în lipsa uneia sau alteia dintre aceste capacităţi. Prin urmare, susţine Nussbaum, „o societate care nu le garantează, la un nivel minim adecvat, tuturor cetăţenilor săi, nu este o societate pe deplin dreaptă, indiferent de nivelul său de opulenţă. În plus, deşi stabilirea unor priorităţi temporare ar putea fi necesară în termeni practici, capacităţile sunt înţelese atât ca sprijinindu-se reciproc cât şi ca având o importanţă centrală pentru dreptatea socială. În consecinţă, o societate care neglijează una dintre ele pentru a le promova pe celelalte le oferă cetăţenilor ei mai puţin decât li se cuvine, iar acest lucru reprezintă un eşec al dreptăţii"[37].

O precizare importantă: Nussbaum nu susţine că teoria sa este o teorie completă a dreptăţii sociale, ci numai o teorie despre cerinţele minimale ale acesteia. De asemenea, Nussbaum nu susţine că cele zece capacităţi sunt singurele condiţii ale unei vieţi umane demne. Lista celor zece capacităţi nu este privită, altfel spus, ca o listă exhaustivă a cerinţelor minimale ale dreptăţii. Dimpotrivă, a precizat Nussbaum, ea este o listă încă provizorie, deschisă dezbaterii, rafinării sau/şi completării.

Aşa cum se poate observa şi din citatul de mai sus, concepţia Marthei Nussbaum este, spre deosebire de concepţia lui Rawls sau cea a lui Walzer, o con-

[35] Anderson, „What is the Point", 317-318.
[36] Martha Nussbaum, *Frontiers of Justice: Disability, Nationality, Species Membership*, (Cambridge: Harvard University Press, 2006), 77-79.
[37] Nussbaum, *Frontiers of Justice*, 75 (traducerea mea).

cepție universalistă a dreptății sociale: o concepție considerată valabilă pentru oricare dintre societățile actuale. Acest caracter universalist este, de altfel, trăsătura care a atras cele mai multe critici la adresa acestei teorii. În apărarea sa, Nussbaum a apelat în special la două argumente. Primul, de inspirație rawlsiană, susține că teoria sa nu este o teorie metafizică sau comprehensivă, ci una politică, a dreptății sociale, în sensul că cele zece capacități pot constitui obiectul unui „consens prin suprapunere" între indivizi care împărtăşesc concepții foarte diferite asupra binelui. Al doilea este acela că lista celor zece capacități este (şi) rezultatul unui îndelung dialog intercultural, aceste capacități fiind foarte populare în cadrul diverselor doctrine religioase sau morale actuale, deşi ele sunt sau pot fi specificate în detaliu în mod diferit de la o cultură la alta. Țin să precizez, însă, că aceste argumente nu i-au convins pe toți filosofii care au analizat cu atenție această listă[38].

4. Este conceptul de „dreptate socială" un concept legitim?

Cele două controverse prezentate până acum – şi în special cea legată de specificarea principiilor adecvate ale dreptății sociale – sunt două controverse extrem de greu, dacă nu chiar imposibil de tranşat într-o manieră „obiectivă", decisivă şi incontestabilă. De partea cui ne situăm în cadrul acestor dispute depinde foarte mult, în ultimă instanță, şi de aspecte imposibil de abordat într-o manieră strict argumentativă (precum, spre exemplu, ce intuiții sau convingeri ultime despre dreptate şi nedreptate împărtăşim). Acesta este, de altfel, şi principalul motiv pentru care am încercat să fiu atât de imparțial pe cât mi-a stat în putință în prezentarea lor.

Situația controversei căreia îi este dedicată această ultimă secțiune este diferită. Sunt convins, altfel spus, că ea este o controversă mult mai uşor de tranşat în mod „obiectiv". Mai mult, cred că există motive destul de serioase să ne îndoim că ea reprezintă o controversă reală, veritabilă, a filosofilor politici recenți.

„Controversa" pe tema legitimității conceptului de „dreptate socială" a fost declanşată de câteva afirmații şi argumente ale lui Friedrich Hayek, cu pre-

[38] Vezi, spre exemplu, Nivedita Menon, „Universalism without foundations?", *Economy and Society* 31, 1 (2002): 152–169, Linda Barclay, „What kind of liberal is Martha Nussbaum?", *Sats: Nordic Journal of Philosophy* 4, 2 (2003): 5-24 sau Eric Nelson, „From Primary Goods to Capabilities: Distributive Justice and the Problem of Neutrality", *Political Theory* 36, 1 (2008): 93-122. Nici concepția capabilistă apărată de Elizabeth Anderson nu este lipsită de critici. Vezi, spre exemplu, John Kekes, „Objections to Democratic Egalitarianism", *Journal of Social Philosophy* 33, 2 (2002): 163-169 sau Shlomi Segall, *Health, Luck, and Justice* (Princeton: Princeton University Press, 2010), 37-44.

cădere din celebra sa lucrare *The Mirage of Social Justice*. Termenul de „dreptate socială", a afirmat printre altele Hayek acolo şi în alte locuri, este un termen problematic. Mai mult, în anumite pasaje, Hayek declară despre acest concept că reprezintă o „eroare categorială", un termen „primitiv", „discreditat din punct de vedere intelectual", „fără sens" sau „lipsit de orice conținut" (la fel ca, spre exemplu, conceptul de „piatră morală")[39]. „Dreptatea", a argumentat Hayek, „ca şi libertatea şi coerciția este un concept care, de dragul clarității, ar trebui restrâns la tratamentul deliberat aplicat unor oameni de către alți oameni. Ea constituie un aspect al determinării intenționate a acelor condiții din viața oamenilor, supuse unui astfel de control"[40].

Majoritatea covârşitoare a interpreților (fie simpatizanți, fie critici ai) lui Hayek consideră aceste afirmații şi altele de acest tip drept indicii incontestabile ale faptului că el a fost un adversar al conceptului de „dreptate socială" (şi nu doar al unei anumite concepții despre dreptatea socială). Această interpretare a afirmațiilor hayekiene nu este, însă, lipsită de probleme. Deşi astfel de afirmații şi argumente par să sugereze, într-adevăr, că Hayek s-a dorit un adversar al conceptului de „dreptate socială", cred totuşi că, în realitate, ele sunt şi trebuie interpretate doar ca afirmații şi argumente îndreptate numai împotriva unei anumite concepții a dreptății sociale (şi anume egalitarianismul, în versiunea dominantă a acestuia în vremea când scria Hayek) şi – mai ales – împotriva tentativei de a pune în practică această concepție în societățile occidentale, capitaliste (cele al căror sistem economic este piața liberă). Această interpretare este, cred, mult mai consistentă cu celelalte idei fundamentale dezvoltate de Hayek în scrierile sale decât interpretarea sa ca adversar al conceptului de „dreptate socială".

Din nefericire, nu am aici la dispoziție resursele de spațiu necesare argumentării în favoarea acestei interpretări a afirmațiilor şi argumentelor hayekiene[41]. Voi presupune, în aceste condiții, că Hayek a fost, într-adevăr, un adversar al conceptului de „dreptate socială" şi că – prin urmare – controversa care ne preocupă aici este una genuină.

Aşa cum spuneam, această controversă este uşor rezolvabilă. Mai precis, putem constata cu uşurință că răspunsul corect la întrebarea din titlul acestei secțiuni este afirmativ. Există mai multe observații şi argumente care ne pot

[39] Vezi, spre exemplu, Friedrich A. Hayek, *Law, Legislation and Liberty Volume 2: The Mirage of Social Justice* (London: Routledge, 1998).

[40] Friedrich A. Hayek, *Constituția libertății* (Iaşi: Institutul European, 1998), 121.

[41] Pentru câteva dintre principalele dubii în privința legitimității interpretării lui Hayek ca adversar al conceptului de „dreptate socială" vezi, spre exemplu, John Tomasi, „Hayek on Spontaneous Order and the Mirage of Social Justice", *The Hayek Lecture*, June 20, 2007, disponibl online la adresa http://www.manhattan-institute.org/html/hayek2007.htm.

ajuta în acest sens[42]. Aici voi invoca, însă, numai una, pe care o consider şi cea mai importantă. Am în vedere observaţia că termenul sau conceptul de „dreptate socială" nu este, în ultimă instanţă, decât o „scurtătură" pentru ideea că toţi indivizii au anumite drepturi morale pe care orice societate (sau măcar orice societate democratică) este obligată să le satisfacă (sau măcar să încerce, pe cât posibil, să le satisfacă)[43]. În aceste condiţii, singurul mod de a proba nonsensul sau lipsa de conţinut a conceptului de „dreptate socială" este acela de a demonstra că indivizii nu au, de fapt, nici un drept moral pe care diferitele societăţi (sau măcar societăţile democratice) să fie obligate să le satisfacă. Mă îndoiesc, însă, că există sau că cineva ar putea produce de acum încolo o argumentaţie convingătoare în favoarea unei astfel de idei. În orice caz, Hayek a fost departe de a fi încercat o astfel de argumentaţie. Desigur, el pare să fi respins ideea, comună celor mai multe dintre teoriile dreptăţii sociale, că indivizii ar avea anumite drepturi morale „pozitive" (drepturi la anumite bunuri sau servicii oferite de către stat, precum serviciile medicale, educaţia etc.)[44]. Pe de altă parte, însă, Hayek nu a respins şi ideea că indivizii au drepturi morale „negative" (precum, spre exemplu, drepturile civile şi politice). Dimpotrivă, el a fost unul dintre cei mai fervenţi apărători ai acestei idei.

[42] Pentru câteva dintre aceste observaţii şi argumente vezi, spre exemplu, articolele lui Steven Lukes şi David Johnston din John C. Wood, Robert D. Wood, ed., *Friedrich A. Hayek: Critical Assessments of Leading Economists*, Second Series, vol. 2 (London & New York: Routledge, 2004). Articolele pot fi găsite şi în *Critical Review* 11, 1 (1997): 65-100 sau *Critical Review* 11, 4 (1997): 607-614.

[43] La modul cel mai general, o societate (totalmente) dreaptă este, altfel spus, o societate care satisface în cel mai înalt grad posibil toate drepturile morale ale membrilor săi. O societate (totalmente sau parţial) nedreaptă este, pe cale de consecinţă, o societate care nu satisface deloc sau care satisface doar parţial aceste drepturi morale.

[44] Spun „pare să fi respins" şi nu „a respins" ideea că indivizii ar avea drepturi „pozitive" pentru că Hayek nu a avut o poziţie foarte clară, totalmente indiscutabilă, nici în această privinţă. Unele dintre afirmaţiile sale par să legitimeze concluzia că el a fost un adversar fervent al ideii de drepturi pozitive. (Vezi, spre exemplu, Hayek, *Law, Legislation and Liberty*, 100-106.) Alte afirmaţii ale sale se află sau par să se afle, însă, în contradicţie cu această concluzie. Spre exemplu, a afirmat Hayek, „nu încape îndoială că un oarecare minim de hrană, adăpost şi îmbrăcăminte, suficient pentru a menţine sănătatea şi capacitatea de muncă, poate fi asigurat oricui. (...) Nu există, de asemenea, nici un motiv pentru ca statul să nu-i ajute pe indivizi prin măsuri de compensare a accidentelor care pot avea loc în mod obişnuit în viaţă, dar împotriva cărora, din pricina imprevizibilităţii lor, puţini oameni pot lua măsuri adecvate de prevenire. Acolo unde, în caz de boală sau accident, nici dorinţa de a evita asemenea nenorociri, nici eforturile de a depăşi consecinţele lor nu sunt, de regulă, slăbite de oferirea unei asistenţe – acolo unde, pe scurt, avem de a face cu autentice riscuri asigurabile, se poate pleda cu mult temei în favoarea ajutorului dat de către stat la organizarea unei asistenţe sociale cuprinzătoare". (Friedrich A. Hayek, *Drumul către servitute* (Bucureşti: Humanitas, 1997), 140-141).

Bibliografie utilă:

Ackerman, Bruce A. *Social Justice in the Liberal State.* New Haven: Yale University Press, 1980.

Alexander, John M. *Capabilities and social justice: the political philosophy of Amartya Sen and Martha Nussbaum*. Aldershot: Ashgate, 2008.

Bailey, James Wood. *Utilitarianism, Institutions, and Justice*. New York: Oxford University Press, 1997.

Barry, Brian. *Theories of Justice*, Vol. 1. Berkeley: University of California Press, 1989.

Barry, Brian. *Justice as Impartiality*. Oxford: Clarendon Press, 1995.

Boucher, David, Paul Kelly, ed. *Social Justice: From Hume to Walzer*. London: Routledge, 1998.

Boylan, Michael. *A Just Society*. Lanham: Rowman and Littlefield, 2004.

Brandt, Richard, ed. *Social Justice*. Englewood Cliffs: Prentice Hall, 1962.

Brighouse, Harry. *Justice*. Cambridge: Polity, 2004.

Brighouse, Harry, Ingrid Robeyns, ed. *Measuring Justice: Primary Goods and Capabilities*. Cambridge: Cambridge Univesity Press, 2010.

Capeheart, Loretta, Dragan Milovanovici. *Social Justice: Theories, Issues, and Movements*. Piscataway: Rutgers University Press, 2007.

Caraiani, Ovidiu, coord. *Liberalismul lui John Rawls*. *Polis* 6, 1, 1999.

Caraiani, Ovidiu, coord. *Dreptate sau moralitate? O introducere in filozofia politică a lui John Rawls*. Bucureşti: Comunicare.ro, 2008.

Clayton, Matthew, Andrew Williams, ed. *Social Justice*. Malden: Blackwell, 2004.

Farrelly, Collin. *Justice, Democracy and Reasonable Agreement*. Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2007.

Ferrara, Alessandro. *Justice and Judgement: The Rise and the Prospect of the Judgement Model in Contemporary Political Philosophy*. London: Sage, 1999.

Forst, Rainer. *Contexts of Justice: Political Philosophy Beyond Liberalism and Communitarianism*. Berkeley: University of California Press, 2002.

Galston, William A. *Justice and the Human Good*. Chicago: University of Chicago Press, 1980.

Gauthier, David. *Morals by Agreement*. Oxford: Clarendon Press, 1986.

Hurley, Susan L. *Justice, luck, and knowledge*. Cambridge: Harvard University Press, 2003.

Jasay, Anthony de. *Justice and Its Surroundings*. Indianapolis.: Liberty Fund, 2002.

Kaufman, Alexander. *Capabilities Equality: Basic Issues and Problems*. New York: Routledge, 2006.

Knight, Carl. *Luck Egalitarianism: Luck, Responsibility, and Justice*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2009.

Knight, Carl, Zofia Stemplowska, ed. *Responsibility and Distributive Justice*. Oxford: Oxford University Press, 2010.

Kolm, Serge-Christophe. *Modern Theories of Justice*. Cambridge: MIT Press, 1996.

Lamont, Julian. „Distributive Justice". În *Stanford Encyclopedia of Philosophy,* 2003, http://plato.stanford.edu/entries/justice-distributive.

Lippert-Rasmussen, Kasper. „Justice and bad luck". În *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2009, http://plato.stanford.edu/entries/justice-bad-luck/.
Lucas, J. R. *On Justice*. Oxford: Clarendon Press, 1980.
MacIntyre, Alasdair. *Whose Justice? Which Rationality?*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1989.
Matravers, Matt. *Responsibility and Justice*. Cambridge: Polity, 2007.
Moller Okin, Susan. *Justice, Gender and the Family*. New York: Basic Books, 1989.
Miller, David. *Social Justice*. Oxford: Clarendon Press, 1976.
Miller, David. *Principles of social justice*. Cambridge: Harvard University Press, 1999.
Miroiu, Adrian. *Introducere în filosofia politică*. Iaşi: Polirom, 2009.
Miroiu, Adrian, ed. *Teorii ale dreptăţii sociale*. Bucureşti: Alternative, 1996.
Murphy, Liam, Thomas Nagel. *The Myth of Ownership: Taxes and Justice*. Oxford: Oxford University Press, 2002.
Nielsen, Kai. *Equality and Liberty: A Defence of Radical Egalitarianism*. New Jersey: Totowa, 1985.
Nussbaum, Martha. *Creating Capabilities: The Human Development Approach*. Harvard: Harvard University Press, 2011.
Olsaretti, Serena, ed. *Desert and Justice*. Oxford: Clarendon Press, 2003.
Pogge, Thomas W. *Realizing Rawls*. Ithaca and London: Cornall University Press, 1989.
Powers, Madison, Ruth Faden. *Social Justice: The Moral Foundations of Public Health and Health Policy*. New York: Oxford University Press, 2006.
Reeve, Andrew, Andrew Williams, ed. *Real Libertarianism Assessed: Political Theory after Van Parijs*. Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2003.
Rescher, Nicholas. *Distributive Justice: A Constructive Critique of the Utilitarian Theory of Distribution*. Indianapolis: The Bobbs-Merrill Company, 1966.
Rescher, Nicholas. *Fairness: theory and practice of distributive justice*. New Brunswick: Transaction Publishers, 2002.
Roemer, John. *Theories of Distributive Justice*. Cambridge: Harvard University Press, 1996.
Ryan, Alan, ed. *Justice*. Oxford: Oxford University Press, 1993.
Scanlon, T. M. *What We Owe to Each Other*. Cambridge: Belknap Press, 1998.
Scheffler, Samuel. *Boundaries and Allegiances. Problems of Justice and Responsibility in Liberal Thought*. Oxford: Oxford University Press, 2001.
Scheffler, Samuel. *Equality and Tradition: Questions of Value in Moral and Political Philosophy*. New York: Oxford University Press, 2010.
Schmitz, David. *Elements of Justice*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.
Sen, Amartya. *Dezvoltarea ca libertate*. Bucureşti: Editura Economică, 2004.
Shapiro, Ian. *Democratic Justice*. New Heaven & London: Yale University Press, 1999.
Shklar, Judith N. *The Faces of Injustice*. New Heaven: Yale University Press, 1990.
Solcan, Mihail Radu. *Arta răului cel mai mic. O introducere în filosofia politică*. Bucureşti: All, 1998.
Solomon, Robert C., Mark Murphy, ed. *What Is Justice? Classic and Contemporary Readings*, Second Edition. New York: Oxford University Press, 1999.
Ştefan-Scalat, Laurenţiu, coord. *Dicţionar de scrieri politice fundamentale*. Bucureşti: Humanitas, 2000.

Sterba, James P. *The Demands of Justice*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1980.
Sterba, James P. *How to Make People Just. A Practical Reconciliation of Alternative Conceptions of Justice*. Totowa: Rowman & Lttlefield, 1988.
Sterba, James P., ed. *Justice: Alternative Political Perspectives*. Belmont: Wadsworth, 1991.
Sterba, James P. *Justice for Here and Now.* Cambridge: Cambridge University Press, 1998.
Sterba, James P., ed. *Morality and Social Justice*. Lanham: Rowman & Littlefield, 1995.
Thompson, Simon. *The Political Theory Of Recognition: A Critical Introduction*. Cambridge: Polity, 2006.
Van Parijs, Philippe. *Real Freedom for All. What (if Anything) Can Justify Capitalism*. Oxford: Oxford University Press, 1997.
Van Parijs, Philippe, Joshua Cohen, Joel Rogers, ed. *What's Wrong with a Free Lunch?*. Boston: Beacon Press, 2001. http://bostonreview.net/BR25.5/vanparijs.html.
Walsh, Adrian J. *A Neo-Aristotelian Theory of Social Justice*. Aldershot: Ashgate, 1997.
White, Stuart. *The Civic Minimum: On the Rights and Obligations of Economic Citizenship*. Oxford: Oxford University Press, 2003.
White, Stuart. *Equality*. Cambridge: Polity Press, 2007.
Wissenburg, Marcel. *Imperfection and Impartiality: A Liberal Theory Of Social Justice*. London: UCL Press, 1999.
Wolff, Jonathan. „Social Justice". În *Issues in Political Theory*, ed. Catriona McKinnon, 172-193. Oxford: Oxford University Press, 2008.
Zucker, Ross. *Democratic Distributive Justice*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.

Genul*

Cătălina-Daniela Răducu

1. Introducere

Conceptul de „gen" (*gender*) este unul dintre cele mai recente concepte din istoria teoriei politice. Apariția sa este poate unul dintre puținele evenimentele revoluționare ce a schimbat însuşi modul de a face teorie politică; conceptul de „gen" este „probabil cea mai mare lovitură pe care a primit-o teoria politică de la democrație încoace"[1]. Apariția şi dezvoltarea conceptului de „gen", prin insistența asupra aspectelor de ordin cultural şi social, ca şi prin conexiunea dezvăluită între sexul biologic şi relațiile de putere în societate, a politizat definitiv aparenta ordine naturală a lucrurilor. Conceptul de „gen" a devenit, astfel, inevitabil: este una dintre categoriile organizatoare fundamentale ale vieții umane sociale. Poate mai mult decât clasa economică sau socială din care provenim, decât rasa, decât culoarea pielii, decât etnia sau naționalitatea, decât vârsta, ceea ce ne defineşte este genul căruia îi aparținem. Conceptul de „gen" desemnează atât un aspect central al identății personale, cât şi un factor social cu un impact extrem de important asupra instituțiilor economice, juridice, culturale, religioase şi politice. De asemenea, el desemnează şi domeniul de studiu care analizează şi teoretizează toate aceste aspecte.

În capitolul de față, îmi propun, mai întâi, să definesc conceptul de „gen", să evidențiez principalele dificultăți ce se asociază cu definiția acestuia şi să arăt că „genul", deşi apărut în contextul favorabil al feminismului, nu se reduce la acesta, ci dimpotrivă, este obiectul unor preocupări şi cercetări complexe, descriind şi problematizând aspecte legate de toți indivizii din societate, indiferent de genul lor. Voi schița apoi, în linii mari, principalele teorii ale genului, împărțindu-le în teorii biologice şi teorii sociale. În final, voi argumenta

* Această lucrare a fost realizată în cadrul proiectul Societatea Bazată pe Cunoaştere – cercetări, dezbateri, perspective, cofinanțat de Uniunea Europeană şi Guvernul României din Fondul Social European prin Programul Operațional Sectorial Dezvoltarea Resurselor Umane 2007-2013, ID 56815.

[1] Terrell Carver, "Gender", în *Political Concepts*, ed. Richard Bellamy, Andrew Mason (Manchester: Manchester University Press, 2003), 179.

din perspectivă feministă împotriva teoriilor biologice ale genului şi a determinismului biologic pe care îl presupun acestea, bazându-mă atât pe efectele negative pe care le-a generat determinismul biologic în istoria societății cât şi pe sublinierea faptului că strategia de a reduce complexitatea ființei umane doar la caracteristicile sale biologice este cel puțin simplistă. Concluzia va sublinia încă o dată impactul pe care genul îl are asupra noastră şi asupra societății: genul este pretutindeni şi influențează fiecare aspect al societății, ne modelează viața individuală, ne determină credințele şi practicile culturale, are impact asupra organizării economice, sociale şi politice.

2. Definiții ale genului

Deşi termenul ca atare a fost utilizat încă din secolul al XIX-lea în contextul diferitelor discipline ce studiau comportamentul uman, apariția sa, la începutul anilor '70 ai secolului trecut, s-a datorat feminismului valului al doilea. Apariția şi evoluția sa au consolidat un angajament politic al mişcării feministe: până la acel moment, ştiințele sociale se foloseau de sintagma „roluri de sex" pentru a desemna expectanțele diferite în privința femeilor şi bărbaților în societate. Se punea puțin sau deloc sub semnul îndoielii faptul că apartenența la unul dintre cele două sexe ar fi putut impune anumite roluri în societate care să fie în detrimentul unei categorii de oameni. Ştiința sociologică a acelor ani, dominată de şcoala structurală funcționalistă, descria felul în care femeile sunt socializate pentru a se încadra în roluri materne, sensibile, preocupate de binele celorlalți, iar bărbații sunt socializați pentru a se încadra în roluri potrivite sferei publice şi politice[2]. Distincția între roluri spune multe astăzi, însă faptul că ea era acceptată cu atât de multă uşurință şi descrisă în mod „ştiințific", ca fiind „naturală", spunea şi mai multe feministelor vremii: utilizarea ei în ştiințele umane implica nu doar că diferențele de sex conduceau la diferențe sociale între bărbați şi femei, dar, mai mult, că aceste diferențe sociale sunt inofensive şi chiar utile societății. Este meritul mişcării feministe de a fi insistat asupra faptului că „rolurile de sex" privilegiau bărbații în detrimentul femeilor şi că ele erau, de fapt, produse ale dominației masculine.

Simone de Beauvoir atrăsese pentru prima dată atenția asupra acestui fapt, prin celebra afirmație conform căreia o femeie nu se naşte femeie, ci devine

[2] Cf. Christine L.R. Williams şi Gretchen R. Webber, "Sociology of Gender", în *The Social Science Encyclopedia*, ed. Adam Kuper and Jessica Kuper (London and New York: Routledge, 2004), 401.

femeie[3]. Paternitatea distincției dintre conceptele de „sex" şi „gen" şi teoretizarea acesteia îi aparțin psihologului Robert Stoller care, în anul 1968, a folosit pentru prima dată termenul de „sex" pentru a desemna trăsăturile biologice ale unei persoane, iar termenul „gen" pentru a desemna măsura în care acea persoană se comportă masculin sau feminin, cu precizarea că acest tip de comportament putea să corespundă sau nu caracteristicilor biologice ce aparțineau individului respectiv[4].

Mişcarea feministă a găsit distincția foarte utilă şi a dezvăluit, apoi, cum masculinitatea şi feminitatea erau, de fapt, construcții rigide ce nu doar porneau de la determinarea biologică, sexuală, ci se justificau prin aceasta, dezavantajând sistematic femeile. Astfel, feministele au impus în teoria politică conceptul de „gen" pentru a desemna prin acesta o dimensiune extrem de importantă a înțelegerii faptului că biologicul, corpul, devine fapt social prin construcții ce înscriu corpurile umane, femeieşti şi bărbăteşti, în tipologii ale feminității şi masculinității subtile, dar puternic reglementate social.

Ca rezultat, conceptul de „gen" este folosit în ştiințele sociale astăzi pentru a desemna modalitățile societale, sociale şi comportamentale ce se asociază cu faptul de fi femeie sau bărbat. Definițiile conceptului sunt numeroase, toate insistând asupra faptului că este necesar să se distingă între diferențele anatomice, biologice dintre femei şi bărbați, şi sensurile sociale sau practicile culturale ce se asociază acestora. Astfel, în sensul său cel mai larg, conceptul de „gen" denotă o distincție între categoriile biologice de „feminin" şi „masculin" şi categoriile construite social de „femeie" şi „bărbat". În timp ce termenul „sex" desemnează o diferență biologică, termenul „gen" este folosit pentru a defini acele modalități feminine şi masculine de comportament construite social şi considerate normale şi naturale pentru indivizii aparținând celor două categorii biologice diferite[5]. Pe scurt, dacă termenul „sex" se referă la faptul că o persoană este considerată femeie sau bărbat, în funcție de corpul pe care îl posedă, termenul „gen" se referă la idealurile şi practicile ce constituie categoriile de „masculinitate" şi „feminitate": „în abordarea standard, sexul este un sistem de reproducere biologică, o chestiune ce ține de natură. Genul, prin contrast, este un fapt construit social, rolurile de gen (...) sunt impuse social"[6]. Abordările cele mai recente pun în discuție însuşi faptul că sexul ar fi o categorie construită social şi

[3] Simone de Beauvoir, *The Second Sex*, trad. H.M. Parshley (New York, Harmondsworth: Penguin 1972).

[4] Robert J. Stoller, *Sex and Gender: On The Development of Masculinity and Femininity* (New York: Science House, 1968).

[5] Conform Candice Bryant Simonds and Paula Brush, "Gender", în *Encyclopedia of Social Theory*, ed. George Ritzer (Thousand Oaks: Sage Publications Inc., 2005), 304.

[6] Susan Hurley, "Sex and the Social Construction of Gender", în *The Future of Gender*, ed. Jude Browne (Cambridge: Cambridge University Press, 2007), 98.

că distincția biologică feminin-masculin este ea însăşi o reflecție a unui mod de înțelegere social şi cultural, aşa cum voi arăta în cele ce urmează, când voi trata despre problemele definiției conceptului de „gen".

Utilizarea termenului „gen" semnalează conştiința faptului că identitățile, rolurile şi relațiile dintre femei şi bărbați au o anumită specificitate culturală şi, de asemenea, conştiința faptului că inegalitatea este rezultatul unui proces social ce poate fi contestat şi nu este acceptat ca un dat biologic. Această conştiință a motivat mişcarea feministă să impună terminologia de gen în teoria politică. Motivația feministelor de val doi se păstrează astăzi, întrucât conceptul de gen este definit şi în termenii pozițiilor sociale pe care femeile şi bărbații le ocupă. Astfel, o persoană aparține unui gen sau altuia deoarece se crede despre ea că ar avea anumite caracteristici corporale ce îi dezvăluie capacitățile reproductive. Aceste caracteristici corporale funcționează ca indicatori nu doar pentru evaluarea indivizilor şi clasificarea lor ca femei sau bărbați, ci mai mult, pentru justificarea poziției sociale a fiecăruia[7]. Astfel, genul devine o categorie socială cu două moduri: bărbat şi femeie. Ceea ce semnalează acest tip de definiție este ideea importantă conform căreia femeile şi bărbații sunt tratați astfel în primul rând în virtutea poziției lor sociale, pornind de la motive care au doar tangențial sau nu au deloc legătură cu poziția lor biologică.

În această interpretare, relațiile de gen devin, de fapt, relații de putere[8]: genul nu se referă doar la diferențele dintre sexe, ci la diferențele de statut şi de putere. A fi bărbat sau femeie influențează poziția pe care o avem în societate, precum şi posibilitatea de a lua parte la procesul de decizie: „genul determină în în mod general mijloacele şi resursele noastre de a lua decizii, de a face alegeri în viață şi influențează modul în care suntem afectați de procesele politice şi dezvoltarea socială. În linii mari, femeile, în comparație cu bărbații, dispun de resurse mai puține atât în termeni de putere politică, de putere economică sau de timp. Acest deficit este global; *femeile din toate grupurile din societate tind să dețină mai puțină putere, mai puține resurse şi mai puține oportunități în comparație cu bărbații*. Aceasta se numeşte *inegalitate de gen*"[9].

În acest context, genul ajunge să fie privit printr-o perspectivă procesuală, ca aparținând unui sistem de identificare şi diferențiere ce foloseşte la a privilegia o categorie de indivizi în raport cu alta. Un astfel de sistem are două

[7] A se vedea Sally Haslanger, „Gender and Race: (What) Are They? (What) Do We Want Them To Be?", *NOÛS* 34, 1 (2000): 31-55.

[8] A se vedea Veronique Mottier, „Feminism and Gender Theory: The Return of the State", în *Handbook of Political Theory*, ed. Gerald F. Gaus şi Chandran Kukathas (London: Sage Publications, 2004), 278-286.

[9] Caracterizare a conceptului de gen oferită de UNDP, disponibilă on-line, accesată la data de 15.12.2010: http://hrba.undp.sk/index.php/terms-and-concepts/gender-mainstreaming/gender-and-inequality-and-the-history-of-gender-mainstreaming (sublinierea mea).

componente esențiale[10]: *o distincție* trasată în mod repetat între indivizi ce prezintă anumite caracteristici corporale, care implică faptul că ar aparține unei categorii cu un anumit rol în reproducerea biologică şi *un set de mecanisme şi procese* ce permit şi legimează alocarea sistematică de poziții sociale diferite, alocare ce, în general, nu reflectă şi nu este motivată de diferențele de ordin biologic. Astfel, genul nu este doar o categorie de analiză ci, într-o definiție mai complexă, genul este „o totalitate socială, un sistem social. Este un sistem de procese şi produse (...). Procesele respective (care sunt întotdeauna specifice unui context) sunt exact acelea care ce sunt eficiente în legitimarea/motivarea noțiunii conform căreia indivizilor considerați femei şi celor considerați bărbați (...), ar trebui să le fie alocate anumite tipuri de poziții sociale (definite relațional) sistematic diferențiate"[11]. Aşadar, genul poate fi privit ca un sistem în care, prin procesul de divizare socială a indivizilor pornind de la apartenența acestora la o categorie biologică, se creează o ierarhie între categoriile divizate.

Utilitatea introducerii conceptului de „gen" dar şi impactul considerabil pe care l-a avut şi îl are asupra societății pot fi evaluate corect, abia după aceste clarificări conceptuale: depăşirea diferenței simpliste, tradiționale, dintre sexe, a făcut posibilă trecerea de la abordările feministe ce tratau femeile ca pe un grup izolat, la abordări complexe ce vizează relațiile dintre femei şi bărbați. În prezent, studiile de gen nu cuprind numai studii referitoare la femei, ci şi studii referitoare la bărbați şi masculinitate, precum şi la relațiile pe care cele două categorii le-au dezvoltat istoric şi continuă să le dezvolte în noile contexte culturale, sociale, economice. Este vorba despre o nouă abordare, atât în privința modului de gândire şi de comunicare specific femeilor şi bărbaților în interacțiunile lor sociale, cât şi în privința rolurilor pe care aceştia le pot avea atât în spațiul privat cât şi în cel public.

3. Probleme ale definiției conceptului de „gen"

Prima categorie de probleme ridicate priveşte fundamentarea definiției pe diferențierea dintre conceptul de „gen" şi cel de „sex", însuşi punctul de plecare al majorității definițiilor date conceptului de „gen". Cei mai mulți teoreticieni sunt în general de acord cu o viziune în care conceptul de „sex" se referă la determinarea biologică a bărbaților şi femeilor în funcție de trăsăturile fizice identificabile şi fixe ce țin de capacitatea lor reproductivă. Ei consideră, aşa cum am văzut, că aceste diferențe biologice nu pot şi nu trebuie să explice accesul

[10] A se vedea Tony Lawson, "Gender and Social Change", în *The Future of Gender*, ed. Jude Browne (Cambridge: Cambridge University Press, 2007), 136-162.
[11] Lawson, "Gender and Social Change," 151.

redus la resurse şi statutul inferior al femeilor faţă de bărbaţi şi de aceea este necesar conceptul relaţional de gen pentru a explica faptul că identităţile, rolurile şi relaţiile de gen nu derivă direct din caracteristicile biologice ale indivizilor şi nu sunt justificate de acestea, ci sunt construcţii sociale.

În această primă categorie de probleme, provenind din distincţia netă dintre sex şi gen ca bază a definiţiei pentru conceptul de „gen", pot fi incluse două tipuri de critici: un prim tip se referă la primul concept al distincţiei, contestând faptul că sexul ar fi o chestiune ce ţine exclusiv de biologie. Astfel, Sally Haslanger[12], pornind de la concluzii sistematizate de-a lungul timpului de către feministe precum Anne Fausto-Sterling[13], vorbeşte despre felul în care anumite forţe sociale pot contribui la modificarea corpurilor noastre biologice, în calitate de obiecte ce pot fi construite. Astfel, caracteristicile anatomice sau fiziologice asociate corpurilor femeilor sau bărbaţilor pot fi influenţate social, fiind afectate de practicile sociale: în anumite timpuri istorice sau în anumite societăţi, din cauza statutului inferior al femeilor, acestea puteau primi mai puţină hrană, astfel rezultând o dezvoltare mai redusă a corpului acestora; dezvoltarea musculară sau osoasă diferită depind de natura alimentaţiei sau de posibilitatea de a practica activitate fizică în mod regulat. În acest sens se poate vorbi despre o condiţionare socială a trăsăturilor biologice specifice fiecărui sex.

Un al doilea tip de argumente critice priveşte al doilea concept al distincţiei. Poziţia aproape dominantă până foarte recent în istoria teoretizării conceptului de „gen" a fost aceea conform căreia construcţia genului în jurul determinării biologice de sex este normală şi ne-problematică. Această poziţie este desemnată în literatura de specialitate drept *realism de gen* sau *realism în privinţa genului* şi are la bază o perspectivă metafizică asupra genului conform căreia femeile, respectiv bărbaţii, aparţin unor grupuri ce au o serie de caracteristici, experienţe, condiţii comune, iar grupurile respective se definesc prin opoziţie unul faţă de celălalt, astfel încât *toate* femeile diferă de *toţi* bărbaţii în privinţele menţionate. Perspectiva aceasta a „conturării" conceptului de „gen" în jurul diferenţelor biologice este obiectul unei aprinse dispute între esenţialişti şi anti-esenţialişti: abordarea esenţialistă susţine că femeile sunt fundamental diferite de bărbaţi în primul rând în virtutea caracteristicilor biologice. Cele mai recente abordări de acest gen, deşi pornesc de la aceeaşi bază, preferă să se autointituleze realiste[14].

[12] Sally Haslanger, "Social Construction: The «Debunking» Project", în *Socializing Metaphysics: The Nature of Social Reality*, ed. Frederick F. Schmitt (Lanham: Rowman & Littlefield Publisher Inc., 2003), 301-325.

[13] A se vedea Anne Fausto-Sterling, *Myths of Gender: Biological Theories about Women and Men,* 2nd edition (New York: Basic Books, 1993).

[14] A se vedea în acest sens Mari Mikkola, „Feminist Perspectives on Sex and Gender", în *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Fall 2008 Edition)*, ed. Edward N. Zalta, accesat 11.12.2010, http://plato.stanford.edu/archives/fall2008/entries/feminism-gender/, Nota 1.

Argumentele împotriva poziției realiste sunt de două tipuri: primul tip de argumente susține că doar diferența biologică nu ajunge pentru caracterizarea unui grup şi este greşit să ne limităm la aceasta pentru că, operând astfel de determinări, uniformizăm în mod nepermis indivizii grupului respectiv. Alte caracteristici au fost considerate demne de a fi luate în calcul, pe lângă determinarea biologică: apartenența la rasă, clasă socială, naționalitate sau etnie. Elizabeth Spelman sau Iris Marion Young[15] au impus *argumentul particularității*, conform căruia feminitatea şi masculinitatea sunt condiționate de natura tipului de societate sau cultură cărora femeile şi bărbații le aparțin. Astfel, femeile şi bărbații nu devin femei şi bărbați în general, ci tipuri particulare de femei şi bărbați, în funcție de categoria socială, rasă, etnie, naționalitate etc. Nu avem de-a face, deci, cu feminitate sau masculinitate universală, generică, uniformă, ci cu femei sau bărbați particulari, sau cu feminitate sau masculinitate condiționată de particularitățile societății din care indivizii provin.

Al doilea tip de argumente împotriva poziției realiste se bazează pe ideea conform căreia, pe lângă faptul că separarea genurilor în funcție de apartenența lor la categoria biologică de sex uniformizează indivizii aparținând grupurilor distincte numite femei şi bărbați, însăşi apartenența la categoria biologică menționată impune crearea în mare măsură artificială a acestor două grupuri opuse, nelăsând loc pentru o altă opțiune. Astfel, se construiesc social în mod inadecvat o „feminitate" şi o „masculinitate" cărora femeile şi bărbații sunt obligați să se conformeze, astfel încât devianța de la „normele" impuse de această feminitate sau această masculinitate să fie „sancționată" social. Judith Butler este cea care a impus *argumentul normativității*, susținând opinia conform căreia identitatea primită prin apartenența la o categorie de gen (cum ar fi aceea a „femeilor" sau „bărbaților") nu este niciodată pur descriptivă ci, dimpotrivă, este normativă[16], impunând femeilor şi bărbaților atât apartenența la un gen prin opoziție cu celălalt, cât şi orientarea sexuală dominantă. Identitățile astfel construite impun de exemplu, ca „normală" şi „de dorit" heterosexualitatea, sancționând alte orientări sexuale. Prin contrast, Butler susține că, de exemplu, denumirea de „femeie" este folosită întotdeauna într-un mod ideologic şi impune condiții pe care cu siguranță nu le poate satisface orice individ aparținând genului feminin. Soluția ar fi renunțarea la definirea categoriei „femei", întrucât orice încercare de definire ar prescrie anumite „exigențe normative nerostite" cărora femeile ar trebui să li se conformeze[17].

[15] A se vedea Elizabeth Spelman, *Inessential Woman* (Boston: Beacon Press, 1988) sau Iris Marion Young, „Gender as Seriality: Thinking about Women as a Social Collective", în *Intersecting Voices. Dilemmas of Gender, Political Philosophy, and Policy*, ed. Iris Marion Young (Princeton: Princeton University Press, 1997), 12-37.

[16] Judith Butler, *Gender Trouble*, 2nd edition (London: Routledge, 1999).

[17] Butler, *Gender Trouble*, 9.

Mai mult, Butler dezvoltă o teorie performativă a genului, conform căreia genul este „o categorie ce pare să numească drept realitate ceea ce ea însăşi construieşte în şi prin performările ce reprezintă însăşi existenţa ei”[18]. Astfel, nu genul se construieşte în jurul categoriei biologice de sex, ci concepţia noastră asupra diferenţelor sexuale biologice, aparent normale, este modelată de structurile binare ierarhice impuse de conceptul de „gen”: cu alte cuvinte, nu există nimic biologic sau natural care să „producă” femei sau bărbaţi: „bărbaţii şi femeile sunt construiţi conceptual prin categorii conceptuale binare ierarhice care fac posibile identificările sociale şi fizice. Aceste performări sunt atât de puternic învăţate prin procese de citare şi repetiţie, încât par în general naturale subiecţilor care le performează”[19].

A doua categorie de probleme legate de definiţia conceptului de „gen” priveşte utilizarea acestuia, din două perspective. Există îngrijorare că sub umbrela de neutralitate a conceptului de „gen”, importanţa problemelor şi necesităţilor femeilor sau bărbaţilor ar putea fi ascunsă sau diminuată, spre avantajul sau dezavantajul uneia dintre părţi. Într-adevăr, termenul în sine domină analiza identităţilor şi practicilor feminine şi masculine, desemnând „terenul” pe care are loc discuţia legată de relaţiile sociale ce se dezvoltă în şi între grupul femeilor, respectiv al bărbaţilor. Nemulţumirile vin din partea ambelor grupuri. Feministele ce teoretizează relaţia dintre studiile dedicate femeilor şi studiile de gen se întreabă dacă nu cumva crearea domeniului de studiu al masculinităţii şi lărgirea astfel a preocupărilor legate de relaţiile sociale dintre femei şi bărbaţi cu studii dedicate exclusiv masculinităţii şi problematicii bărbaţilor nu îngustează, de fapt, agenda politică şi teoretică ce ar trebui să se reflecte situaţia femeilor. Apoi, nu cumva avem de-a face cu o deturnare a atenţiei în mod convenabil societăţii patriarhale de la subordonarea reală şi continuă a femeilor? Ideea de bază aici este aceea că impunerea unui limbaj neutru în cadrul domeniului de studiu al genului ar putea să impună şi o agendă politică suspectă, asociind de fapt acest domeniu cu înlăturarea preocupărilor radicale din cadrul studiilor referitoare la femei şi cu obligativitatea de a trata în egală măsură problematica bărbaţilor, cu toate că aceasta nu ar necesita o atenţie atât de mare[20].

Alţi autori subliniază că, dimpotrivă, îngrijorări de acest tip sunt nefondate. Deşi nu ar trebui să fie aşa, domeniul de studiu al genului încă este

[18] Carver, “Gender”, 178.
[19] Carver, “Gender”, 178.
[20] A se vedea Mary Evans, „The problem of gender for women’s studies”, W*omen’s Studies International Forum* 13, 5 (1990): 457-462 sau Diane Richardson şi Victoria Robinson, „Theorizing women’s studies, gender studies, and masculinity: the politics of naming”, *European Journal of Women’s Studies* 1, 1 (1994): 11-27.

sinonim cu domeniul de studiu al femeilor[21]. Îngrijorarea acestora este că genul, ca domeniu de studiu, este destul de des văzut drept o extindere a feminismului şi vizând, de fapt, problematica femeilor. Se atrage atenţia asupra pericolului pe care această abordare restrictivă a domeniului îl reprezintă: preocuparea dominantă legată de problematica femeilor trece cu vederea natura relaţională a conceptului de „gen" şi eşuează în a include, sau exclude cu intenţie, aspectele legate de masculinitate şi problemele bărbaţilor. Neluând în calcul complexitatea experienţelor masculine, caracterizând permanent bărbaţii ca fiind „problema" şi concentrându-se asupra femeilor ca fiind, în continuare, „grupul oprimat", studiile şi iniţiativele în domeniul genului sunt lipsite de eficienţă, nu tratează adecvat chestiunile legate de echitate, capacitare şi dezvoltare ce ar putea aduce cu adevărat schimbări în relaţiile sociale dintre genuri[22].

Cu toate acestea, bărbaţii preocupaţi de studiul masculinităţii acceptă cu mai mare uşurinţă termenul de „gen" pentru desemnarea domeniului comun de studiu al feminităţii şi masculinităţii.

Nu numai pe terenul relaţiilor dintre grupul femeilor, respectiv bărbaţilor au apărut nemulţumiri legate de definiţia conceptului de „gen". În interiorul grupurilor există obiecţii legate de subsumarea problematicii femeilor sau bărbaţilor domeniului desemnat în mod larg prin termenul de „gen". Astfel, reluând problematica relaţiilor de gen ca relaţii de putere, dar plasând-o de data aceasta în interiorul celor două grupuri, autorii ce se preocupă de sexualitate şi de problematica orientărilor sexuale consideră că aspectele proprii acestor persoane nu pot fi tratate adecvat sub umbrela studiilor de gen, întrucât termenul în sine nu ar descrie pur şi simplu, ci ar prescrie o distincţie artificială între categoriile sexuale[23], impunând diferiţilor indivizi standarde şi norme de comportament potrivite orientării heterosexuale, considerate normale şi sancţionând alte orientări ca deviante.

4. Genul este un teren de studiu comun

Este indiscutabil faptul că feminismul a adus conceptul de „gen" pe terenul teoriei politice, atât ca teorie a opresiunii femeilor şi ca practică a rezistenţei împotriva dominaţiei masculine, dar mai ales în calitate de „credinţă conform căreia femeile şi bărbaţii au o valoare egală inerentă. Din cauză că cele

[21] A se vedea Terrell Carver, *Gender is not a Synonym for Women* (Boulder: Lynne Rienne Publishers Inc., 1996).

[22] A se vedea şi Andrea Cornwall, „Men, Masculinity and «gender in development»", *Gender & Development* 5, 2 (1997): 8-13.

[23] Conform Chris Beasley, *Gender and Sexuality. Critical Theories, Critical Thinkers* (Thousand Oaks: Sage Publications, 2005), 13.

mai multe societăți privilegiază bărbații ca grup, sunt necesare mișcări sociale prin care să se obțină egalitatea între femei şi bărbați, motivate de înțelegerea faptului că genul se intersectează întotdeauna cu orice alt tip de ierarhie"[24]. În ultimele două secole şi jumătate, feminismul, în toate formele sale, a transformat profund fiecare aspect al vieții femeilor şi bărbaților, iar terenul pentru apariția conceptului de „gen" a fost oferit de feminism încă de la începuturile sale. Astfel, era necesară mai întâi *emanciparea* femeilor, acceptarea faptului că acestea nu sunt ființe iraționale, care, în virtutea naturii lor inferioare nu aveau drept de vot, de proprietate, de control asupra copiilor sau chiar asupra propriului corp. Acest lucru a fost realizat de primul val al feminismului. Începând cu Mary Wollstonecraft, diferențele între femei şi bărbați (deşi, la acel moment aceasta nu folosea termenul de „diferențe de gen") nu mai sunt privite ca fiind naturale, ci construite social. De aceea, feministele primului val, Susan B. Anthony, Lucy Stone, Olympia Brown alături de nenumărate alte militante, au cerut *recunoaşterea* femeilor ca ființe egale, drept de vot pentru acestea, acces egal la educație, reforme legale care să le dea drept de proprietate şi moştenire, acces pe piața muncii. Ele au cerut includerea femeilor în „umanitatea universală" ce ascundea, de fapt, masculinitatea generalizată.

Era necesară, apoi, integrarea femeilor ca parte a peisajului social, *asimilarea* lor în societate, ca grup social diferit de cel al bărbaților, dar pe baze recunoscute ca fiind egale, ceea ce a condus inevitabil la o transformare a societății, cu efecte benefice atât pentru femei cât şi pentru societatea însăşi. Acest lucru a fost realizat de către al doilea val de feminism. Începând cu anii 1960 standardul universalității în care feministele primului val cereau să fie incluse a început să fie contestat. Femeile aveau nevoie să fie recunoscute ca grup separat, aflat sub dominația celuilalt grup, al bărbaților, şi care trebuia să beneficieze de compensații pentru dezavantajele istorice. Deşi contribuția primului val a fost monumentală, fără cel de-al doilea val de feminism universul social în care trăim astăzi nu ar fi arătat astfel: Betty Friedan, Michelle Wallace, Angela Davis, Andrea Dworkin sunt nume de o importanță crucială pentru al doilea val al feminismului. De asemenea, acum se naşte feminismul radical. Pornind de la contribuția istorică adusă de Simone de Beauvoir, Shulamith Firestone, Mary Daly, Susan Griffin, Catherine MacKinnon, Kate Millet, Susan Moller Okin susțin că societatea patriarhală împarte inegal drepturile, privilegiile şi puterea în funcție de genul indivizilor, rezultatul fiind oprimarea femeilor şi privilegierea bărbaților. Începe să se vorbească din ce în ce mai mult de gen în loc de sex, odată cu argumentele conform cărora femeile vor deveni cu adevărat împlinite ca

[24] Barbara Winslow, „Feminist Movements: Gender and Sexual Equality", în *A Companion to Gender History*, ed. Teresa A. Meade şi Marry E. Wiesner-Hanks (Oxford: Blackwell Publishing, 2004), 187.

persoane şi vor obține afirmarea socială doar atunci când se va pune capăt segregării de gen ce permite bărbaților să controleze, să domine femeile şi prin aceasta să le definească identitatea.

Începând însă cu anii 1980, feminismul marchează o schimbare de discurs: în loc să se concentreze pe femei în calitate de grup oprimat, împins la marginea societății în virtutea diferenței dintre sexe, se concentrează pe această diferență, evaluând-o pozitiv. Primele teoreticiene: Nancy Chodorow, Carol Gilligan, Luce Irigaray propun o viziune asupra lumii în care femeile nu sunt asimilate unui standard universal al umanității, în care bărbații şi femeile ar fi mai mult sau mai puțin asemănători, ci în care sunt recunoscute şi puse în valoare diferențele dintre oameni, în special diferențele de gen. Astfel a apărut terenul prielnic pentru dezvoltarea conceptului de „gen", odată cu multiplicarea dezbaterilor pe tema distincției între „sex" şi „gen". Indiferent de tipul de argumente prin care distincția este acceptată sau respinsă, aşa cum am văzut în paginile anterioare, mai ales în cazul teoriilor postmoderniste, conceptul de gen se stabileşte pe scena teoriei politice, devenind un teren comun al dezbaterii din multiple perspective. Deşi a apărut ca un concept feminist, „genul" a devenit un concept central al teoriei politice, marcând chiar o transformare şi deschidere a feminismului înspre punctele de vedere enunțate de bărbați şi reflectând interesele şi motivațiile acestora. Astfel, deşi conceptul de „gen" datorează enorm feminismului, este corect să acceptăm faptul că feminismul poate fi considerat ca făcând parte din şi contribuind la evoluția conceptului, fără prin aceasta să se susțină că „genul" ar fi prin excelență un concept feminist.

Dovada că lucrurile stau aşa vine, aşa cum am menționat anterior, din faptul că majoritatea teoreticienilor bărbați preocupați de studiul masculinității acceptă fără prea mare dificultate să-şi plaseze cercetările şi dezbaterile în cadrul domeniului studiilor de gen. Mai mult, cei mai mulți dintre aceştia acceptă că atenția asupra teoretizării masculinității din anii 1970 a avut drept teren prielnic dezbaterile din epocă, prilejuite, aşa cum am văzut, de feministe, privitoare la rolurile şi identitățile de gen.

Deşi începând cu anii 1970 s-au afirmat mişcări ale bărbaților ca răspuns la mişcările feministelor, teoreticienii zilelor noastre preferă să-şi plaseze cercetările dincolo de sfera anti-feminismului, concentrându-se mai mult pe contestarea rolurilor de gen şi privilegiilor masculinității în societate.

Mişcările anti-feministe nu trebuie însă trecute cu vederea, pentru că ele exprimă o viziune îmbrățişată de o anumită parte a bărbaților, ca membri ai societății. Prima mişcare masculină, Men's Liberation Movement (Mişcarea Bărbaților pentru Eliberare) a apărut inițial ca o mişcare ce sancționa „rolurile de gen" ca fiind în egală măsură dăunătoare bărbaților şi femeilor, susținând astfel, egalitatea de gen. Warren Farrell este teoreticianul ce a pus bazele acestei mişcări, publicând ceea ce, la momentul respectiv, a fost considerat tratatul

Mişcării Bărbaţilor pentru Eliberare, lucrarea *The Liberated Man* (1974)[25]. Deşi iniţial susţinător al drepturilor femeii şi membru în NOW (National Organisation for Women), interesele acestuia au suferit o transformare radicală în timp, ajungând ca în anul 1993 să publice lucrarea *The Myth of Male Power*, în care îşi afirmă definitiv poziţia ca apărător al drepturilor bărbaţilor, susţinând că, de fapt, femeile sunt cele care deţin puterea, iar bărbaţii sunt cei lipsiţi de putere şi oprimaţi[26].

Mişcări pentru revendicarea drepturilor bărbaţilor încep să apară din ce în ce mai mult, în anii 1980 şi 1990. Astfel, apar atât grupări pentru drepturile bărbaţilor cu tentă anti-feministă, care sunt preocupate cu recunoaşterea bărbaţilor ca victime ale opresiunii feminine şi cu re-introducerea autorităţii masculine asupra femeilor, cât şi grupări pro-masculinitate şi anti-homosexualitate care sunt preocupate de re-afirmarea caracteristicilor masculinităţii în contextul în care consideră că în societatea actuală bărbaţii tind să sufere o „feminizare" din ce în ce mai accentuată[27].

Cu toate acestea, cele mai recente abordări ale teoreticienilor ce studiază masculinitatea tind să susţină în general o viziune masculină a politicii de gen ce respinge dominaţia bărbaţilor asupra femeilor, făcând din aceşti teoreticieni aliaţi ai feminismului. Michael S. Kimmel, Theodore F. Cohen, Michael A. Messner definesc genul ca fiind o relaţie ierarhică ce implică dominanţa masculină. De asemenea, ei susţin că diferenţele de gen sunt rezultatul şi nu cauza inegalităţii de gen şi, mai mult, dominanţa bărbaţilor nu se exercită doar asupra femeilor, ci şi asupra altor bărbaţi. Preocupările comune şi modalităţile congruente de abordare a problematicii masculinităţii fac, astfel, din studiile dedicate masculinităţii un sub-domeniu destul de compact şi coerent în cadrul studiilor de gen[28].

În lumina celor prezentare mai sus, genul apare ca un domeniu în continuă dezvoltare, incluzând abordări teoretice asupra femeilor şi bărbaţilor deopotrivă, adunând laolaltă teorii socio-politice şi gânditori din direcţii congruente sau divergente ce tratează probleme şi fenomene complexe. În paginile următoare voi încerca să schiţez cele mai influente dintre aceste abordări teoretice, fără însă a avea pretenţia exhaustivităţii în descrierea acestora şi nici pe aceea a epuizării numerice a acestora. Cu toate acestea, voi încerca să ofer o imagine cât mai cuprinzătoare a principalelor teorii ale genului dezvoltate de-a lungul timpului.

[25] Warren Farrell, *The Liberated Man* (New York: Bantam Books, 1979).
[26] Warren Farrell, *The Myth of Male Power* (New York: Simon & Schuster,1993).
[27] Pentru o descriere în detaliu a acestor mişcări, a se vedea Beasley, *Gender and Sexuality*, 178-185.
[28] Beasley, *Gender and Sexuality*, 190.

5. Teorii ale genului

În general, teoreticienii domeniului au fost preocupați fie să explice diferențele de gen pe diferite baze: biologice, sociologice, psihologice, psihanalitice, comportamentale, sociale, politice fie, mai recent, odată cu abordările postmoderne în domeniul genului, să respingă aceste diferențe ca fiind arbitrare, simple convenții lingvistice menite să prescrie anumite comportamente, fără însă ca acestea să aibă un corespondent în realitate.

Să începem cu *teoriile biologice* asupra genului. Pornind de la simpla observație a diferențelor dintre trăsăturile fizice feminine şi masculine, o provocare deosebită pentru oamenii de știință, ca şi pentru teoreticienii ce-şi bazează abordările pe rezultatele oferite de științe, a fost aceea de a arăta dacă şi în ce măsură ne naştem bărbați sau femei, dacă şi în ce măsură biologia ne determină genul.

Este incontestabil faptul că suntem diferiți din punct de vedere fizic şi că aceste diferențe tind să ne dividă, în mare măsură, în două categorii de indivizi, fiecare dintre aceste categorii însumând o serie de trăsături fizice caracteristice femeilor, respectiv bărbaților: înălțime, greutate, dimensiuni ale diferitelor părți ale corpului, pilozitate etc. Recunoaşterea diferențelor fizice nu implică însă şi recunoaşterea faptului că acestea reprezintă tot ceea ce ne caracterizează în calitate de femei sau bărbați. Faptul că suntem diferiți din punct de vedere fizic implică în mod necesar şi faptul că am fi diferiți din punct de vedere psihologic? Sau că diferențele fizice se corelează în mod necesar cu diferențe de comportament?

Prima dintre teoriile biologice asupra genului este cea *evoluționistă*. Teoria aceasta a fost avansată, pornind, desigur, de la teoria lui Charles Darwin, de către părintele sociobiologiei moderne, Edward Wilson[29] şi susține că, de-a lungul evoluției noastre ca ființe umane, bărbații au fost, din cele mai vechi timpuri, responsabili pentru apărarea grupului şi pentru vânătoare, iar femeile au fost cele care aveau grijă de ceilalți şi au preparat hrana, precum şi îmbrăcămintea membrilor grupului. Acest proces de împărțire a rolurilor, se crede, ar fi pus presiuni evolutive diferite asupra indivizilor, femei respectiv bărbați. Apărarea grupului presupunea confruntări fizice frecvente, ceea ce a făcut ca bărbații să aibă dimensiuni corporale mai mari şi să devină mai agresivi. Avantajul pe care îl oferea forța fizică bărbaților, în competiție cu alți bărbați, a avut drept corespondent, la femei, dezvoltarea abilităților de limbaj ce ofereau un avantaj social. Fiind preocupate cu îngrijirea celorlați, femeile au dezvoltat, de asemenea, o sensibilitate non-verbală, devenind astfel capabile să sesizeze eventualele amenințări asupra sănătății copiilor, crescându-le deci acestora şansele de supraviețuire,

[29] Edward O. Wilson, *On Human Nature*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1978.

dar şi să intuiască în posibilii parteneri pe aceia care ar fi fost susceptibili de a participa mai mult la creşterea copiilor, de asemenea pentru a mări atât acestora, cât şi speciei, şansele de supravieţuire şi evoluţie.

Teoria evoluționistă ne oferă o explicație şi asupra comportamentului reproductiv diferit al femeilor şi bărbaților. Astfel, Sarah Blaffer Hrdy[30] susține că, datorită capacității diferite, în termeni cantitativi, de a produce urmaşi, s-au dezvoltat strategii reproductive diferite: femeile au evoluat spre o strategie calitativă în privința urmaşilor, deoarece având capacitatea de a produce relativ puțini copii în timpul vieții trebuie să se asigure că aceştia au toate condițiile pentru a supraviețui; prin contrast, bărbații au dezvoltat o strategie cantitativă în privința urmaşilor, ei putând avea un număr nedefinit de copii şi nefiind necesar să investească energie în supraviețuirea tuturor acestora. Prin urmare, femeile au devenit mai selective şi înclinate să dezvolte relații serioase ce le-ar asigura confortul, resusele şi stabilitatea necesare dezvoltării copiilor, iar bărbații au devenit mai agresivi, mai competitivi şi mai înclinați spre relații mai puțin stabile. Desigur, nu este vorba aici despre strategii conştiente ce ar putea implica o evaluare morală a comportamentelor femeilor şi bărbaților, ci mai degrabă de predispoziții inconştiente ce au evoluat în milioane de ani.

Teoria genetică asupra genului afirmă, la rândul ei, că genul este predeterminat biologic. Astfel, începând cu a doua jumătate a secolului trecut, specialiştii au demonstrat că AND-ul conține 23 de perechi de pachete de material genetic numite cromozomi. Dintre aceştia, o anumită pereche este crucială în determinarea sexului: la oameni, cromozomii sunt de două tipuri, X şi Y. Majoritatea femeilor au doi cromozomi X, majoritatea bărbaților au un cromozom X şi unul Y. Prezența sau absența cromozomului Y determină dezvoltarea embrionilor în embrioni masculini, respectiv feminini. Femeile, având doi cromozomi X, transmit cromozomul X urmaşilor de ambele sexe, bărbații, având un cromozom X şi unul Y, transmit cromozomul Y numai urmaşilor masculi. Teoreticieni precum David Bainbridge[31] au argumentat, pornind de la astfel de dovezi, faptul că în codul nostru genetic nu numai că este înscris sexul, dar că şi acesta ne influențează decisiv viața.

O astfel de posibilitate o găsim şi în *teoria bazată pe influența hormonală*; conform acestor explicații, tipul de cromozomi moşteniți influențează apariția organelor sexuale în fetus şi, implicit, tipul de hormoni produşi de acestea. Astfel, prezența cromozomului Y determină apariția glandelor sexuale masculine care secretă hormonul numit testosteron, care este purtat de fluxul sangvin

[30] În Sarah Blaffer Hrdy, *Mother Nature: Maternal Instincts and how They Shape the Human Species* (New York: Ballantine Books, 1999).

[31] În David Bainbridge, *The X in Sex: How the X Chromosome Controls Our Lives* (Cambridge: Harvard University Press, 2003).

în organism şi afectează dezvoltarea fizică diferită a fetuşilor masculi. Se presupune că expunerea la testosteron influenţează identitatea de gen şi comportamente de ţin de aceasta cum ar fi: orientarea sexuală, agresivitatea, comportamentul matern/patern şi chiar anumite abilităţi cognitive (cum ar fi abilităţile vizuale spaţiale)[32].

Ipoteza aceasta implică, pe lângă influenţa asupra caracteristicilor şi comportamentelor sexuale ulterioare, şi o influenţă a hormonilor asupra dezvoltării creierului. Astfel, prezenţa hormonilor masculini în timpul vieţii intrauterine determină dezvoltarea unui creier „masculin". Prin contrast, în absenţa hormonilor masculini, se dezvoltă creierul „feminin". Deşi există studii care indică faptul că prezenţa hormonilor sexuali afectează diferit anumite părţi ale creierului de-a lungul vieţii, încă nu este înţeles destul de bine rolul pe care îl joacă aceştia în dezvoltarea creierului uman.

Influenţa hormonilor asupra dezvoltării creierului ne aduce la următoarea teorie asupra genului: *teoria diferenţelor structurale în sistemului nervos* al femeilor, respectiv al bărbaţilor. Astfel, cercetări timpurii în domeniul anatomiei au documentat diferenţe de mărime între creierul bărbaţilor şi al femeilor. Aceste observaţii au condus, în mod „ştiinţific", la etichetarea femeilor ca fiind inferioare bărbaţilor din punct de vedere intelectual. Ulterior s-a arătat faptul că, prin comparaţie cu greutatea corporală a femeilor, respectiv al bărbaţilor, nu există nici o diferenţă de mărime între creierele indivizilor aparţinând celor două sexe. Mărimea fiind exclusă ca explicaţie a diferenţei de gen, cercetările s-au concentrat asupra structurii creierului. Pe scurt, analizând structura sistemului nervos central, s-a observat că o anumită parte a acestuia, hipotalamusul, controlează anumite funcţii de bază precum reglarea temperaturii, apetitul şi impulsurile sexuale. Specialiştii au găsit diferenţe între anumite părţi ale hipotalamusului femeilor, respectiv al bărbaţilor, astfel, un anumit segment de celule nervoase din hipotalamus este, conform cercetărilor, mai mare la bărbaţi decât la femei[33]. De asemenea, au fost găsite indicii că însăşi orientarea sexuală ar fi determinată de structura hipotalamusului: un anumit tip de celule din nucleul interstiţial al hipotalamusului s-a descoperit că este de două ori mai mare la persoanele heterosexuale faţă de cele homosexuale. Şi corpul calos, o altă componentă a sistemului nervos central, le-a dat specialiştilor motive să teoretizeze diferenţa dintre femei şi bărbaţi: astfel, o anumită parte a acestuia, numită *splenium*, s-a descoperit că este mai mare la femei decât la bărbaţi. Funcţional, este posibil, susţine o parte a oamenilor de ştiinţă, ca această componentă a corpului calos să determine

[32] Cf. Richard A. Lippa, *Gender, Nature and Nurture*, 2nd edition (Mahwah: Laurence Erlbaum Associates, Publishers, 2005), 98.

[33] Conform Claire F. Sullivan, „Gender and the Brain", în *Encyclopedia of Gender and Society*, ed. Jodi O`Brien (Thousand Oaks: Sage Publications, 2009), 343.

abilități vizuale spațiale mai mari la bărbați şi abilități verbale mai mari la femei. Alte cercetări, însă, folosind metode diferite, nu au identificat astfel de diferențe[34].

În concluzie, există o serie de argumente bazate pe cercetări ştiințifice care susțin existența unei diferențe structurale între sistemul nervos al femeilor şi bărbaților. Pe lângă cele menționate, o serie de alte diferențe au fost documentate. Se susține astfel că există diferențe între greutatea celor două emisfere cerebrale, iar acestea sunt mai mici la femei decât la bărbați; *planum temporale* – o regiune lobului temporal responsabilă de limbaj – este relativ mai mare la femei decât la bărbați; densitatea celulară a materiei cenuşii în regiuni responsabile de limbaj este mai mare la femei decât la bărbați; anumite regiuni ale lobului occipital – zonă responsabilă cu procesarea vizuală a informației – sunt diferite la bărbați etc. Studiile asupra creierului uman sunt în plin proces de dezvoltare, comunitatea ştiințifică aşteaptă şi alte dovezi în sprijinul argumentelor că am fi structural diferiți din punct de vedere al sistemului nervos, provocarea însă constă în a arăta nu numai că aceste diferențe există, ci şi în a demonstra cum anume se corelează aceste diferențe cu diferențele comportamentale şi psihologice dintre femei şi bărbați.

Indiferent că este vorba despre teoria evoluției, teoria genetică, teoria privitoare la efectul hormonilor sexuali sau teoria privitoare la diferențele structurale dintre sistemul nervos al femeilor, respectiv al bărbaților, toate aceste teorii argumentează în comun că biologia determină şi justifică diferențele de gen în comportamentul indivizilor. Se pare, conform acestor teorii, că orice altă explicație am încerca să găsim diferențelor de comportament dintre femei şi bărbați, întotdeauna ne vom întoarce la ceea ce este dat din punct de vedere biologic şi nu poate fi schimbat, şi de la acest dat trebuie să pornim în înțelegerea relațiilor de gen. Prin urmare, conform acestor teorii, natura ne determină, iar mediul social în care ne dezvoltăm nu este atât de important, din moment ce diferențele dintre femei şi bărbați sunt înnăscute.

Prin contrast, *teoriile sociale ale genului* susțin că nu ne naştem femei sau bărbați, ci devenim astfel, urmare a influențelor mediului social în care ne dezvoltăm ca indivizi. Avem de-a face, deci, cu o socializare de gen, cu o formare a identității de gen în cadrul procesului de socializare. Voi încerca, în cele ce urmează, o sistematizare a acestor teorii, prezentându-le pe scurt principalele argumente.

Teoria identificării, asociată cu psihanaliza şi cu opera lui Sigmund Freud, prezintă procesul de socializare drept unul în care copiii învață comportamente potrivite genului căruia îi aparțin prin identificare cu părinți de acelaşi sex. Ei îşi modelează, prin comportament mimetic, identitatea, după cea a părinților aparți-

[34] Sullivan, „Gender and the Brain", 344.

nând aceluiaşi sex, faţă de care se simt mai apropiaţi emoţional. De la Sigmund Freud până în zilele noastre, psihanaliza, ca domeniu, a avut parte de numeroase revizuiri. La fel s-a întâmplat şi cu teoria identificării, care a suportat modificări importante; poate cea mai cunoscută dintre acestea este *teoria relaţiilor obiectuale*, avansată de feminista Nancy Chodorow[35]. Aceasta preia ipoteza freudiană a modelării identităţii după aceea a părintelui de acelaşi sex dar susţine că, la un anumit moment în procesul de dezvoltare, copiii trebuie să înveţe să se separe, psihologic, de părintele de care s-au ataşat iniţial (mama) şi astfel îşi formează identitatea sub influenţa modelului părintelui de acelaşi sex. Cum în copilăria timpurie şi băieţii şi fetele sunt mai ataşaţi de mamă, atunci când trebuie să înveţe să se separe psihologic de aceasta şi să se identifice din punct de vedere al genului cu tatăl, care nu este la fel de prezent cum este mama în viaţa unui copil foarte mic, băieţii devin mai detaşaţi şi mai interiorizaţi decât fetele, cultivând o personalitate ce respinge atitudinile emoţionale. Fetele, însă, nefiind obligate la o schimbare emoţională atât de puternică şi având în continuare drept model mama, dezvoltă acele calităţi ale personalităţii care le ajută să se orienteze emoţional spre ceilalţi, abilităţile de îngrijire şi capacităţile psihologice care le ajută de devină, la rândul lor, mame. Teoria dezvoltată de Nancy Chodorow insistă asupra faptului că identitatea de gen se formează în mediul social, familial, însă analizele sale au fost făcute doar asupra familiilor cu părinţi de gen diferit şi specifice culturii occidentale. Această observaţie nu îi modifică însă calitatea principală: aceea de accentua asupra contextului social în dezvoltarea identităţii de gen.

Dacă teoria identificării îşi baza argumentele pe o identificare inconştientă a copiilor cu părintele de acelaşi gen în procesul de dezvoltare, *teoria învăţării sociale* explică diferitele comportamente ale femeilor şi bărbaţilor în termeni de principii ale învăţării conştiente şi înţelese pe deplin de către subiecţii asupra cărora sunt aplicate. Principalii teoreticieni, Walter Mischel, Kay Bussey şi Albert Bandura[36] susţin că învăţăm în mod conştient să devenim bărbaţi sau femei, atât prin modelare (imitarea comportamentului părintelui sau fraţilor de acelaşi gen) cât şi prin condiţionare pozitivă sau negativă. Astfel, atunci când copiii imită comportamentul părinţilor sau fraţilor de acelaşi gen, ei învaţă cum să devină bărbaţi sau femei. În plus, dacă deprind anumite comportamente nespecifice genului căruia îi aparţin, fiind sancţionaţi, copiii înţeleg diferenţele de

[35] A se vedea Nancy Chodorow, *The Reproduction of Mothering: Psychoanalysis and the Sociology of Gender* (Berkeley: University of California Press, 1978).

[36] Walter Mischel, „A social learning view of sex differences", în *The development of sex differences*, ed. Eleanor E. Maccoby (Stanford: Stanford University Press, 1966), 57-81, Kay Bussey şi Albert Bandura, „Influence of gender constancy and social power on sex-linked modeling", *Journal of Personality and Social Psychology* 47 (1984): 1292-1302, Kay Bussey şi Albert Bandura, „Social cognitive theory of gender development and differentiation", *Psychological Review* 106 (1999): 676-713.

gen şi le interiorizează. Atunci când se comportă „adecvat" genului lor, ei sunt recompensaţi; prin motivare pozitivă, copiii învaţă că este bine să se comporte adecvat genului căruia îi aparţin şi este rău să devieze de la comportamentul considerat normal genului lor. Teoria învăţării sociale extinde mediul în care copiii îşi formează identitatea. Nu doar în familie găsesc copiii modele de gen, ci peste tot în jurul lor, de la şcoală până la televizor, copiii pot învăţa cum să devină bărbaţi, respectiv femei. Accentul este pus pe învăţarea conştientă deoarece ei ajung să cunoască foarte bine comportamentele specifice atât femeilor cât şi bărbaţilor şi, deşi pot să copieze orice comportament, aleg să se comporte conform normei impuse social.

Dacă teoriile învăţării sociale privesc procesul prin care învăţăm să devenim femei sau bărbaţi ca fiind unul mai mult sau mai puţin pasiv (în sensul că ne comportăm aşa cum suntem învăţaţi să o facem, aşa cum ne dictează modelele şi normele din mediul social), *teoriile cognitive ale genului* pun accentul pe latura activă a individului în cadrul procesului de învăţare: devenim femei, respectiv bărbaţi, în funcţie de felul în care ne identificăm noi înşine ca aparţinând unui anumit gen. Astfel, Lawrence Kohlberg[37] a avansat teoria conform căreia concepţia copiilor despre gen este deosebit de importantă, motivându-i pe aceştia să adopte comportamente masculine sau feminine. În diferitele etape ale dezvoltării cognitive, copiii îşi construiesc identitatea de gen. Astfel, în jurul vârstei de 2-3 ani, copiii sunt capabili să identifice genul căruia îi aparţin, înţelegând deci că indivizii se împart în două categorii: bărbaţi şi femei. Ei încep să înţeleagă, de asemenea, că aceste două categorii sunt diferite, având calităţi stabile distincte ce-i plasează pe ei înşişi într-una dintre aceste categorii. Odată ce se identifică drept membru al unei categorii şi înţelege că genul său nu se poate schimba, copilul îşi va modela comportamentul după caracteristicile indivizilor de acelaşi gen. Teoria lui Kohlberg postulează, deci, ideea conform căreia copiii ajung să utilizeze genul ca un sistem de organizare şi clasificare a comportamentelor şi, de asemenea, ajung să valorizeze caracteristicile asociate bărbaţilor şi femeilor, în funcţie de acest sistem. Sandra Bem[38] aduce o critică teoriei lui Kohlberg, susţinând că aceasta minimizează şi subestimează rolul pe care îl are cultura în formarea identităţii de gen şi în procesul de socializare. Astfel, *teoria determinării prin intermediul lentilelor culturale* („enculturated lens theory") susţine că ne este furnizat, în cadrul culturii în care ne dezvoltăm, un set de principii referitoare la gândirea şi comportamentele acceptabile, principii ce ajung să fie întipărite adânc în mintea fiecăruia dintre noi. Lentilele despre care

[37] Lawrence Kohlberg, „A cognitive-developmental analysis of children's sex role concepts and attitudes", în *The Development of Sex Differences*, ed. Eleanor E. Maccoby (Stanford: Stanford University Press, 1966), 82-173.

[38] Sandra L. Bem, *The Lenses of Gender: Transforming the Debate on Sexual Inequality* (New Haven: Yale University Press, 1993).

vorbeşte Sandra Bem sunt normele, valorile, credinţele pe care ni le impune societatea în care trăim. În privinţa genului, trei tipuri de lentile funcţionează în societatea occidentală: polarizarea de gen, androcentrismul şi esenţialismul biologic. Prima lentilă pe care ne-o impune societatea în privinţa genului ne învaţă să „vedem" cum oamenii se împart în două categorii complet diferite, opuse una alteia, şi pe care întreaga societate este construită. A doua lentilă ne învaţă să „vedem" că bărbaţi sunt superiori femeilor şi că ei reprezintă standardul în comparaţie cu care sunt judecate şi valorizate femeile în societate. Privind prin a treia lentilă, înţelegem că superioritatea bărbaţilor, precum şi relaţiile inegale de putere dintre genuri sunt rezultatul diferenţelor biologice, care sunt naturale şi inevitabile. Împreună, aceste lentile influenţează indivizii în a gândi şi acţiona în modalităţi diferite, în funcţie de gen.

Următoarea categorie de teorii ne este furnizată de psihologia socială şi se bazează, în comun, pe argumentul conform căruia starea actuală a societăţii este cauza principală a comportamentelor noastre diferite, în funcţie de gen. *Teoriile socio-psihologice ale genului* împart cu celelalte teorii sociale premisa că genul este rezultatul culturii mai degrabă decât al naturii, iar între ele au drept element comun conceptul de stereotip şi modalitatea în care sterotipurile influenţează dezvoltarea noastră ca femei, respectiv bărbaţi.

Stereotipurile de gen sunt mecanisme cognitive ce operează la nivel inconştient şi ele ne ajută să „ordonăm" informaţia pe care creierul are sarcina să o proceseze în mod constant. Ele sunt prezente în gândirea noastră sub forma unor ipoteze despre diferenţele de gen şi afectează expectanţele pe care ni le formăm în privinţa femeilor şi bărbaţilor şi, de asemenea, evaluările pe care le operăm cu privire la personalitatea şi rolul fiecărui gen în societate. Deşi stereotipurile par mecanisme formale, externe individului, ele afectează profund însuşi modul acestuia de a se raporta la realitate, influenţându-i astfel atât comportamentul cât şi aspiraţiile pe care şi le formează, chiar modul în care se proiectează pe sine ca membru al societăţii. Stereotipurile sunt, astfel, factori esenţiali ai procesului de socializare. Ele nu sunt cu totul departe de realitate, însă dăunează prin faptul că simplifică şi generalizează excesiv anumite trăsături umane şi ignoră faptul că asemănările dintre indivizii aparţinând diferitelor genuri sunt mult mai numeroase decât deosebirile dintre ei. Ajungem astfel la distincţii pe care le perpetuăm, conştient sau nu, uneori chiar despre noi înşine: bărbaţii sunt „capabili de acţiune, independenţi, hotărâţi"; femeile sunt „capabile să îngrijească, protectoare, sensibile, preocupate de binele celorlaţi".

Dintre teoriile socio-psihologice ce au la bază conceptul de stereotip, voi prezenta pe scurt patru. Prima dintre ele este *teoria rolurilor de gen* dezvoltată de Alice Eagley; aceasta susţine că în majoritatea culturilor femeile şi bărbaţii ocupă roluri diferite. Astfel, femeile sunt responsabile cu creşterea copiilor şi cu treburile domestice, pe când bărbaţii sunt responabili de protecţia că-

minului şi producerea de mijloace necesare existenței. Constrânse de rolurile de gen la creşterea copiilor şi la treburile casei, femeile sunt nevoite să dezvolte un comportament mai grijuliu, mai afectuos, ajungând, prin urmare, să fie identificate cu acest comportament şi să fie considerate mai capabile de a avea grijă de ceilalți decât bărbații. Constrânşi de rolurile de gen să participe mai mult la activități ce țin de sfera publică şi presupun mai multă determinare, bărbații dezvoltă un comportament hotărât, agresiv, ajungând, prin urmare, să fie considerați mai hotărâți şi mai agresivi decât femeile. Ideea de bază a teoriei rolurilor este aceea că prin schimbarea rolurilor de gen şi comportamentele femeilor, respectiv bărbaților vor putea fi schimbate, astfel eliminând-se stereotipurile de gen ca fiind rezultate ale funcționării rolurilor de gen: „diferențele din mintea femeilor şi bărbaților apar în primul rând prin experiență şi socializare”[39].

Teoria *stereotipurilor ca profeții auto-îndeplinite* postulează că odată ce stereotipurile de gen există într-o societate, femeile şi bărbații vor adopta inconştient şi involuntar comportamente care validează şi întăresc stereotipurile respective. Stereotipurile pot să modeleze comportamentul femeilor, respectiv al bărbaților şi prin amenințarea pe care o pot constitui pentru fiecare dintre ei. Astfel, *teoria amenințării stereotipurilor* susține că, de exemplu, atunci când sunt confruntate cu un stereotip de genul „femeile nu sunt bune la matematică”, femeile vor dezvolta o auto-apreciere negativă ce se va corela cu rezultate slabe la matematică[40].

Ultimul tip de teorii sociale pe care îl prezentăm în acest studiu diferă în mod esențial de toate celelalte prin modul în care se raportează la conceptul de gen. Pornind de la ideea conform căreia stereotipurile sunt construcții sociale, artificiale, impuse femeilor şi bărbaților deopotrivă, *teoriile auto-prezentării şi construcției sociale* ajung să postuleze că însuşi conceptul de gen este o construcție socială, o invenție culturală, o auto-prezentare ce ne impune anumite comportamente în societate. Conform acestor teorii, genul nu reprezintă *ceea ce suntem*, el este *ceea ce facem*. De exemplu, psihologii sociali susțin[41] că ne „prezentăm”, ne „jucăm” rolurile de femei sau bărbați în funcție de trei coordonate: concepția proprie în privința genului, expectanțele de gen ale celorlați în privința noastră (stereotipurile) şi contextul social în care ne aflăm. Astfel, un bărbat care poate fi deosebit de atent şi afectuos cu soția sa în mediul familial, în compania prietenilor, la un meci de fotbal, se poate comporta agresiv; de asemenea, o femeie poate să se comporte hotărât la locul de muncă (mai ales dacă ocupă o poziție de decizie) şi extrem de feminin şi delicat la cină cu partenerul

[39] Alice H. Eagly şi Wendy Wood, „The origins of sex differences in human behavior: Evolved dispositions versus social roles”, *American Psychologist* 54 (1999): 414.
[40] Cf. Lippa, *Gender, Nature and Nurture*, 115.
[41] Lippa, *Gender, Nature and Nurture*, 116.

ei. Teoriile auto-prezentării şi construcţiei sociale susţin că genul este o creaţie culturală, întărită de interacţiunile sociale, de aranjamentele de putere din societate şi chiar, la extrem, de utilizarea limbajului. Ele reprezintă cele mai recente abordări teoretice în domeniu şi se asociază cu abordările postmoderne ale genului. Am văzut, în primele pagini ale acestui studiu, cum feminista Judith Butler argumentează pentru o teorie performativă a genului, în care acesta ar fi o simplă convenţie lingvistică ce ne face să ne comportăm diferit.

Indiferent de explicaţia pe care o avansează, toate teoriile sociale ale genului insistă asupra faptului că explicaţiile biologice în teoretizarea genului nu sunt valide şi resping argumentele conform cărora genul, masculinitatea, feminitatea sunt caracteristici stabile, înnăscute ale indivizilor, ce le prescriu acestora „destinul". Cu alte cuvinte, genul nu este dat de biologie, ci de societate.

6. Un argument feminist împotriva determinismului biologic

În toate variantele lor, teoriile biologice asupra genului insistă, în general, aşa cum am văzut în paginile anterioare, asupra faptului că există diferenţe înnăscute şi inevitabile între femei şi bărbaţi. Suntem, conform acestor teorii, determinaţi biologic. În opinia mea, nu acceptarea existenţei diferenţelor este problematică, ci faptul că determinismului biologic se foloseşte de ele pentru a susţine că acestea nu sunt doar existente ci şi insurmontabile. Pe scurt: în aceste diferenţe ne este „înscris" destinul, iar acesta ne împarte în femei şi bărbaţi. În cele ce urmează voi inventaria o serie de opinii filosofice dar şi de evenimente istorice izvorâte din credinţa în deteminismul biologic. Argumentul meu împotriva determinismului biologic se va baza pe sublinierea efectelor negative pe care acesta le-a avut asupra unei categorii de oameni – femeile – de-a lungul istoriei.

O scurtă privire asupra istoria omenirii până în urmă cu abia două secole şi jumătate ne relevă o imagine sumbră; întorcându-ne asupra trecutului societăţii omeneşti putem vedea cu uşurinţă cum acesta se traduce prin istoria superiorităţii bărbaţilor asupra femeilor: teoriile istorice, politice, filosofice, poemele, scrierile religioase, toate la unison declară superioritatea bărbaţilor şi condamnă femeile la dependenţă faţă de aceştia. În puţinele cazuri când femeile nu sunt văzute ca dependente, ele sunt portretizate drept fiinţe corupătoare în virtutea sexualităţii lor, menite să îndepărteze bărbaţii de pe calea cea dreaptă sau ca fiind de-a dreptul unelte ale diavolului sau întruchipări ale acestuia. Tradiţiile religioase încep descrierea lumii cu un Dumnezeu atotputernic masculin; tradiţia iudeo-creştină, de exemplu, ne învaţă cum prima femeie, Eva, l-a sedus pe primul bărbat, Adam, aducând păcatul în lume şi corupând definitiv specia umană, condamnând-o la decădere; acest eveniment instaurează relaţiile inegale de gen, perpetuate în creştinism. Astfel, Noul Testament, ne spune că femeile

trebuie să asculte învățătura în liniște, cu toată supunerea, fără să vorbească în biserică. Dacă are întrebări, femeia le va adresa după slujbă, acasă, bărbatului ei, mult mai înțelept decât ea şi capabil să-i arate înțelesul corect al lucrurilor. Mai mult, în prima Epistolă către Timotei, Apostolul Pavel, caracterizându-se pe sine drept „învățător neamurilor întru credință şi adevăr", desemnat propovăduitor şi apostol de către Iisus, spune: „Eu nu-i îngădui femeii nici să învețe pe altul, nici să aibă stăpânire asupra bărbatului, ci să stea în liniște. Fiindcă Adam a fost zidit întâi, apoi Eva"[42].

Natura diferită, inferioară a femeii a fost teoretizată îndelung în istoria gândirii omeneşti. Filosofia occidentală ne stă mărturie în acest sens. Nu dorim să facem un inventar complet al opiniilor filosofice bazate pe diferențele biologice dintre femei şi bărbați, ci doar să prezentăm foarte pe scurt câteva aspecte exemplare ale istoriei filosofiei occidentale din diferite epoci. Antichitatea şi Modernitatea sunt perfect coerente în acest sens: se consideră că femeile şi bărbații împărtăşesc aceeaşi natură, însă în proporții variabile, iar femeile, prin natura lor, deşi aparțin naturii umane, sunt inferioare bărbaților: „femeile sunt ființe umane, dar numai în felul în care o aripă frântă este totuşi o aripă; ele sunt cei mai buni reprezentanți *imperfecți* ai tipului uman"[43]. Aristotel, în *Politica*, ne spune că natura nu face nimic fără motiv iar în *Metafizica* ne spune că aceasta este organizată ierarhic; în natură, ca şi în domeniul activității umane, inferiorul există pentru binele superiorului, iar lumea naturală este ca un cămin în care unii au responsabilități mai mari decât alții şi prin urmare o mai mare autoritate[44]. Aşa justifică Aristotel atât existența sclaviei cât şi subordonarea femeii față de bărbat. Mai mult, Aristotel susține că sclavii şi femeile posedă facultăți raționale, dar în proporții variabile: sclavii sunt totalmente privați de facultatea deliberării, femeile posedă această facultate însă într-o formă ce nu le permite să exercite vreo autoritate. Jean Jacques Rousseau ne sfătuieşte asupra faptului că, dacă vrem să căutăm o călăuză dreaptă, aceea este natura, iar tot ceea ce caracterizează sexele şi le deosebeşte este stabilit de către natură, iar Kant ne avertizează asupra faptului că tot ceea ce omul face împotriva naturii, face imperfect, subliniind că femeile pot să încerce să fie mai mult decât sunt, însă, pentru că se împotrivesc naturii lor, nu vor reuşi decât într-o manieră imperfectă. Mai mult,

[42] Biblia, Epistola Apostolului Pavel întâia către Timotei, cap. 2, Învățături despre credință, paragrafele 12-13, accesat 10.01.2011, disponibil la http://crestinortodox.ro/biblia-online/Epistola-Sfantului-Apostol-Pavel-intaia-catre-Timotei/Capitol-2/.

[43] Louise M. Anthony, „«Human Nature» and Its Role in Feminist Theory", în *Philosophy in a Feminist Voice. Critiques and Reconstructions*, ed. Janet A. Kourany (Princeton: Princeton University Press, 1998), 64.

[44] A se vedea Aristotel, *Politica*, trad. Alexander Baumgarten (Bucureşti: IRI, 2000) (în special secțiunile 1254, 1256 şi 1260) şi *Metafizica*, trad. Andrei Cornea (Bucureşti: Humanitas, 2001) (secțiunea 1075, în special paragraful *a*).

iluministul Kant, asemeni iluministului Rousseau, se îndoia cât se poate de serios asupra faptului că femeile ar putea fi capabile să aibă principii sau raţiune[45].

Ideile filosofilor menţionaţi nu pot fi pur şi simplu, catalogate ca fiind idei avansate într-un timp istoric trecut. Efectele lor, atât în timpul în care au fost avansate, cât şi în posteritatea autorilor rol, au avut efecte imposibil de negat pentru situaţia femeilor. Astfel, cu titul de exemplu, Revoluţia Franceză, aceea care stabilit poate cel mai important precendent pentru democraţiile occidentale moderne şi care vorbea despre libertate, egalitate şi *fraternitate*, deşi a beneficiat de un sprijin puternic din partea mişcărilor de femei din acea vreme, a avut grijă să le pună la locul rezervat de natură pe revoluţionarele care îmbrăcaseră pantaloni şi purtaseră arme în sprijinul ideilor eliberatoare[46]. Ulterior momentului în care i-au sprijinit pe bărbaţi în înlăturarea regalităţii şi în impunerea agendei iacobine, între 1793 şi 1795, o serie de decrete ale iacobinilor dizolvă cluburile femeilor, le interzic acestora să participe la întrunirile politice şi scot în afara legii reuniunile femeilor pe străzi în număr mai mare de cinci. De asemenea, este interzisă prin decret şi îmbrăcarea pantalonilor de către femei. Regimul republican francez decretează că: „bărbaţii poartă pantaloni, bărbaţii sunt cetăţenii şi orice activitate politică este destinată exclusiv bărbaţilor”[47].

Această situaţie ar fi fost cu adevărat regretabilă şi numai dacă ar fi fost un eveniment izolat. Însă, din nefericire, idei filosofice înrădăcinate în concepţia conform căreia femeile diferă de bărbaţi în virtutea naturii lor au avut efecte dramatice în istorie: femeilor li s-a interzis dreptul la educaţie, dreptul de a desfăşura activităţi în sfera politică sau comercială, au fost împinse exclusiv spre sfera domestică, în care existau doar pentru creşterea copiilor şi compania bărbaţilor: „din cauza naturii lor, întreaga viaţă a femeilor trebuia să fie orientată astfel încât să servească bărbaţii şi să le facă acestora pe plac”[48].

Aşa cum am menţionat, nu dorim să facem un inventar exhaustiv al situaţiilor în care femeile au avut de suferit din cauza presupusei lor naturi diferite de a bărbaţilor. Vrem doar să subliniem că, în virtutea acestei diferenţe, femeile au fost excluse din sfere ale societăţii la care numai bărbaţii, tot în virtutea numitei diferenţe, au avut acces. Un domeniu relevant, ultimul pe care-l voi menţiona în acest argument, este spaţiul academic. Din ce în ce mai multe cercetări feministe documentează şi argumentează excluderea femeilor din acest spaţiu, considerat prin excelenţă masculin, până foarte recent în istorie. Câteva exemple ne vor folosi drept argumente relevante în acest sens.

[45] Cf. Anthony, „«Human Nature»”, 65.
[46] Cf. Winslow, „Feminist Movements”, 190-191.
[47] Winslow, „Feminist Movements”, 191.
[48] Anthony, „«Human Nature»”, 65.

Deşi considerat un spaţiu exclusiv masculin în Evul Mediu şi Renaştere, mediul universitar permitea unor femei – foarte puţine la număr – să audieze prelegerile profesorilor iluştri ai timpului. Este celebru cazul Annei Maria van Schurman căreia, la începutul secolului al XVII-lea, i-a fost permis să audieze, din spatele unei cortine, prelegerile teologului Gisbertus Voetius la Universitatea din Utrecht. Celebru este şi cazul primei femei care a obţinut un doctorat. Se întâmpla în anul 1678, când Universitatea din Padova i-a conferit titlul de doctor în filosofie Elenei Cornaro Piscopia din Veneţia. Evenimentul a produs o agitaţie teribilă: aproape douăzeci de mii de spectatori s-au adunat să vadă cu ochii lor momentul. Ca rezultat, imediat după aceea, Universitatea din Padova a decis că nu va mai accepta nici o femeie la cursuri.

În anul 1732, Laura Bassi primeşte, în luna mai, titlul de doctor în filosofie în urma unei dezbateri cu cinci profesori de la Universitatea din Bologna; în octombrie, Universitatea decide să-i acorde o catedră, cu condiţia, însă, de a nu preda în public decât în acele cazuri în care superiorii ei îi vor comanda, aceasta din cauza sexului său[49]. Este, de asemenea, de remarcat faptul că prima femeie care a obţinut o catedră la Sorbona a fost Marie Curie în secolul XX.

Ce au în comun toate aceste exemple? Ce au ele în comun cu situaţiile prezentate anterior? Toate au la bază premisa că femeile şi bărbaţii sunt diferiţi din punct de vedere biologic. Considerăm că putem argumenta, chiar şi pe baza acestor câteva exemple, ideea conform căreia determinismul biologic nu doar a impus, în istorie, ideea conform căreia natura ne decide destinul, ci a şi justificat-o pe aceea că destinul femeilor poate fi decis de către bărbaţi, în virtutea diferenţei biologice. Acceptarea diferenţelor biologice dintre femei şi bărbaţi nu a avut nimic, în sine, dăunător. A dăunat însă prin aceea că aceste diferenţe au putut fi invocate drept scuză pentru subordonarea sistematică a femeilor şi excluderea lor din domenii importante ale societăţii.

În urmă cu puţin peste un secol, teoreticienii Patrick Geddes şi Arthur Thompson argumentau că trăsăturile sociale, psihologice şi comportamentale sunt cauzate de stări metabolice. Astfel, femeile sunt „anabolice", ele conservă energia, de aceea sunt pasive, conservatoare şi neinteresate de politică; bărbaţii, fiind „catabolici", îşi consumă energia, fiind pasionaţi, voluntari, energici şi deci interesaţi în chestiuni politice şi sociale. Aceste explicaţii biologice date stărilor metabolice nu erau folosite doar pentru a justifica diferenţele de comportament dintre femei şi bărbaţi, dar de asemenea, şi pentru a justifica interzicerea drepturilor politice femeilor, pentru că, argumentau Geddes şi Thompson, ceea ce a

[49] Exemplul acesta, cele menţionate anterior şi numeroase altele pot fi găsite în Eileen O'Neill, „Disappearing Ink: Early Modern Women Philosophers and Their Fate in History", în *Philosophy in a Feminist Voice. Critiques and Reconstructions*, ed. Janet A. Kourany (Princeton: Princeton University Press, 1998), 17-62.

fost decis încă de la apariţia protozoarelor nu poate fi anulat printr-un act al Parlamentului. Ar fi deci inutil să se acorde drepturi politice femeilor, de vreme ce acestea, din cauza biologiei lor, nu ar fi deloc interesate în exercitarea acestora[50]. În cuvintele celebre ale feministei Simone de Beauvoir, „discriminarea socială produce în femei efecte morale şi intelectuale atât de profunde încât ele par să fie cauzate de natură”[51].

Acum, argumentele de acest tip par cel mult amuzante, dacă nu scandaloase. Dar este meritul feministelor de a fi atras atenţia asupra faptului că importanţa diferenţelor biologice dintre femei şi bărbaţi a fost exagerată, cu intenţia expresă de a defavoriza femeile. Este meritul acestora de a fi subliniat că materialul brut, biologic este modelat de intervenţia umană, socială. O dovadă în acest sens este şi faptul că tratatele şi manualele de biologie descriu diferenţele anatomice şi fiziologice dintre bărbaţi şi femei într-o manieră care are foarte puţin de-a face cu neutralitatea presupusă fundamentală a explicaţiilor ştiinţifice. Cultura poate modela chiar explicaţiile pe care biologii le dau proceselor descoperite de ei în natură. Astfel, imaginea diferenţelor biologice descrise de oamenii de ştiinţă se bazează pe sterotipuri ce reglementează imaginile noastre culturale despre femei şi bărbaţi. Aceste sterotipuri „nu numai că implică faptul că procesele biologice feminine sunt mai puţin importante decât cele corespondente masculine, dar de asemenea şi că femeile sunt mai puţin importante decât bărbaţii”[52]. Ştiinţa modernităţii accentua atât de mult asupra faptului că bărbatul este principiul activ căruia i se datorează apariţia vieţii, iar femeia, un simplu „incubator” în care viaţa se dezvolta, încât fiziologii mecanicişti erau convinşi că văd bărbaţi în miniatură atunci când examinau lichidul seminal sub microscop[53]. Fiziologia reproductivă a femeii este descrisă în textele ştiinţifice de secol XX, chiar XXI, într-o modalitate complet diferită de cea a bărbatului, perpetuând stereotipurile bine-cunoscute: aparatul reproductiv al femeii este unul pasiv, cel al bărbatului, unul activ; ovulul femeii aşteaptă să fie fecundat de spermatozoid care, într-o cursă eroică, penetrează membrana acestuia dând astfel naştere vieţii. Cercetări mai recente au arătat cum, de fapt, nu spermato-

[50] Cf. Toril Moi, *What`s a Woman? and Other Essays* (Oxford: Oxford University Press, 1999), 18.

[51] De Beauvoir, *The Second Sex*, 18.

[52] Emily Martin, „The Egg and the Sperm. How Science Has Constructed a Romance Based on Stereotypical Male-Female Roles,” în *Feminist Approaches to Theory and Methodology*, ed. Sharlene Hesse-Biber, Christina Gilmartin şi Robyn Lydenberg (New York: Oxford University Press, 1999),15.

[53] Cf. Susan Bordo, „The Cartesian Masculinization of Thought and the Seventeenth-Century Flight from the Feminine”, în *Modern Engendering: Critical Feminist Readings in Modern Western Philosophy*, ed. Bat-Ami Bar On (New York: State University of New York Press, 1994), 16.

zoidul este acela care învinge membrana, ci membrana este aceea care atrage spermatozoidul, iar fecundarea are loc datorită unei enzime aflate pe membrana ovulului[54]. Aşadar, descrierile eroice despre agresivitatea cu care spermatozoidul penetrează ovulul dând naştere vieţii nu au corespondent în realitate, dar au corespondent cultural în imaginea istorică atribuită celor două sexe: femeia este principiul pasiv, bărbatul este principiul activ. Astfel, însuşi bastionul neutralităţii, ştiinţa, se dovedeşte a opera cu analogii şi metafore ce au o clară influenţă culturală. Înţelegerea acestor aspecte, înţelegerea implicaţiilor pe care aceste practici le au asupra vieţilor indivizilor, bărbaţi şi femei, ne poate ajuta să depăşim convenţiile sociale despre gen şi să înţelem mai bine însăşi natura din noi.

Ceea ce vrem să argumentăm, în cele din urmă, este faptul că o explicaţie strict biologică a ceva atât de complex cum este comportamentul uman este insuficientă. Dar, aşa cum am arătat în rândurile de mai sus, poate fi suficientă, şi din păcate a fost, timp de milenii, atunci când se doreşte a fi invocată spre dezavantajul unei categorii de indivizi.

7. Concluzie

Trăim într-o societate organizată în jurul ideii că femeile şi bărbaţii au corpuri diferite, capacităţi diferite, nevoi şi aspiraţii diferite. Centralitatea genului pentru societate vine din cel puţin trei niveluri la care acesta are o influenţă determinantă. La nivel *interacţional*, în societate, femeile şi bărbaţii învaţă de mici să se conformeze expectanţelor sociale în privinţa comportamentelor şi practicilor pe care le vor avea în interacţiunile de zi cu zi, de-a lungul întregii vieţi, şi care îi încadrează în categoriile masculinităţii şi feminităţii. La nivel *structural*, diferenţele de gen plasează bărbaţii deasupra femeilor în ierarhia socială, indiferent de clasa sau rasa din care fac parte. Mai mult, ca structură socială, genul divide munca în familie dar şi în economie, legitimează ierarhiile de putere existente, influenţează relaţiile interpersonale, structurează fiecare aspect al vieţii sociale prin felul în care este întipărit în familie, la locul de muncă, în cadrul statului. La nivel *cultural*, diferenţele şi ierarhiile de gen îşi găsesc expresia atât în ideologii cât şi în practici culturale, de la limbaj la sexualitate, în toate domeniile, de la artă, religie, medicină, drept până la mijloacele de comunicare în masă[55].

[54] Martin, „The Egg and the Sperm", 21.

[55] Conform Cynthia Fabrizio Pelak, Verta Taylor şi Nancy Whittier, „Gender Movements," *Handbook of the Sociology of Gender*, ed. Janet Saltzman Chafetz (New York: Springer, 2006), 149.

Problema cu încercările de a reduce diferențele de gen la diferențe biologice constă în aceea că, oricât de obiective ar fi observațiile ştiințifice ale geneticienilor sau biologilor, ele nu pot măsura impactul factorilor sociali în dezvoltarea indivizilor şi nu pot afirma cu precizie dacă nu este vorba doar despre anumite tendințe care se dezvoltă sau nu într-un context favorabil. Desigur, nu încercăm să sugerăm aici că genetica sau biologia *nu au absolut nici o importanță*, ci mai degrabă vrem să argumentăm că spațiul social are rolul determinant în devenirea noastră ca indivizi. Nu putem nega faptul că ne naştem şi că acesta este un dat natural. Însă odată ce ne-am născut, începe procesul complex al construcției sociale. Conceptul de gen ne ajută să înțelegem mai bine acest proces.

Bibliografie utilă:

Alcoff, Linda M. *Visible Identities.* Oxford: Oxford University Press, 2006.

Andersen, Margaret L. şi Patricia Hill Collins. *Race, Class, & Gender: An Anthology* (7th Edition). Belmont: Wadsworth, 2009.

Băluță, Oana. *Gen şi putere. Partea leului în politica românească*. Iaşi: Polirom, 2006.

Băluță, Oana. Alina Dragolea, Alice Iancu. *Gen şi interese politice. Teorii şi practici*. Iaşi: Polirom, 2008.

Benhabib, Seyla. *Situating the Self*. New York: Routledge, 1992.

Brannon, Linda. *Gender: Psychological Perspectives* (6th Edition). Englewood Cliffs: Prentice Hall, 2010.

Chanter, Tina. *Gender: Key Concepts in Philosophy*. New York: Continuum, 2007.

Connell, Raewyn. *Gender*. Cambridge: Polity, 2009.

De Beauvoir, Simone. *Al doilea sex*. Bucureşti: Univers, 2004.

Disch, Estelle. *Reconstructing Gender: A Multicultural Anthology*. New York: McGraw-Hill, 2008.

Dragomir, Otilia, Mihaela Miroiu, coord. *Lexicon feminist*. Iaşi: Polirom, 2002.

Dworkin, Andrea. *Războiul impotriva tăcerii*. Iaşi: Polirom, 2001.

Fausto-Sterling, Anne. *Sexing the Body: Gender Politics and the Construction of Sexuality*. New York: Basic Books. 2000.

Friedan, Betty. *Feminine Mystique*. Harmondsworth: Penguin Books Ltd., 1963.

Gal, Susan, Gail Kligman. *Politicile de gen în perioada postsocialistă*. Iaşi: Polirom, 2003.

Gatens, Moira. *Imaginary Bodies*. London: Routledge, 1996.

Gatens, Moira. *Feminism şi filosofie. Perspective asupra diferenței şi egalității*. Iaşi: Polirom, 2000.

Jaggar, Alison şi Iris Marion Young, ed. *A Companion to Feminist Philosophy*. Malden: Blackwell, 1998.

Kelly, Rita Mae. *Gen, globalizare si democratizare*. Iaşi: Polirom, 2004.

Lloyd, Genevieve, *The Man of Reason: «Male» and «Female» in Western Philosophy*, 2nd edition. London: Routledge, 1993.

Lyndon Shanley, Mary, Uma Narayan. *Reconstrucția teoriei politice. Eseuri feministe*. Iaşi: Polirom, 2001.

MacKinnon, Catherine. *Toward a Feminist Theory of State*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1989.
Miroiu, Mihaela, ed. *Jumătatea anonimă. Antologie de filosofie feministă*. Bucureşti: Şansa, 1995.
Miroiu, Mihaela. *Convenio. Despre natură, femei şi morală*. Iaşi: Polirom, 2002.
Miroiu, Mihaela. *Drumul către autonomie. Teorii politice feministe*. Iaşi: Polirom, 2004.
Pasti, Vladimir. *Ultima inegalitate. Relaţiile de gen în România*, Iaşi: Polirom, 2003.
Rudacille, Deborah. *The Riddle of Gender*. New York: Anchor Books, 2006.
Wilson, Edward. O. *Sociobiologia*. Bucureşti: Trei, 2003.
Yuval-Davis, Nira. *Gen şi naţiune*. Bucureşti: Univers, 2003.

Geopolitica*

Marian Ţăranu

1. Introducere

Geopolitica este o disciplină academică şi un domeniu de acţiune. Nu este o ştiinţă în sensul clasic întrucât nu are metode specifice, iar obiectul său de studiu nu este foarte bine delimitat în raport cu celelalte ştiinţe învecinate: geografia, economia, istoria, demografia sau ştiinţele politice. Dar geopolitica are, prin excelenţă, un *caracter integrator*, *vizionar* şi *planificator*, făcând posibilă punerea în practică a viselor unor naţiuni. Ca domeniu de cercetare academică, geopolitica îmbracă un *caracter multi-* şi *interdisciplinar*, împrumutând instrumentarul ştiinţelor sociale şi reunind sub un singur scop (optimizarea factorului „putere") eforturile acestora. Geografia politică, relaţiile internaţionale, dreptul internaţional, economia sau statistica sunt doar câteva domenii din care geopolitica împrumută date şi metode de analiză pentru crearea unor concluzii, studii şi perspective proprii.

Plecând de la cele mai larg acceptate definiţii ale geopoliticii în comunităţile academice, în capitolul de faţă voi prezenta, mai întâi, etapa de constituire a disciplinei şi apariţia primelor categorii ale acestui domeniu, precum şi dominantele şcolilor de geopolitică, de la care au fost preluate concepţiile cele mai influente. Urmează o scurtă inventariere a câtorva dezvoltări contemporane ale geopoliticii şi – apoi – a celor mai semnificative dintre conceptele sale uzuale.

Obiectivul fundamental al acestui capitol nu este atât acela de a oferi o nouă introducere în geopolitică, ci mai ales acela de a familiariza lectorul cu modul de a gândi geopolitic, de a clarifica utilitatea şi felul în care se naşte o analiză de tip geopolitic. Drept urmare, cea mai mare parte a lui este dedicată unui studiu de caz. Subiectul acestuia este conflictul din Georgia iar alegerea sa este datorată veleităţii disputei din Caucaz de a reda dimensiunea geopolitică a

* Această lucrare a fost realizată în cadrul proiectul Societatea Bazată pe Cunoaştere – cercetări, dezbateri, perspective, cofinanţat de Uniunea Europeană şi Guvernul României din Fondul Social European prin Programul Operaţional Sectorial Dezvoltarea Resurselor Umane 2007-2013, ID 56815.

respectivului fapt istoric şi de a contura poziţiile taberelor implicate în această confruntare, fie faţă în faţă, fie prin intermediul intereselor avute în zonă. Alegerea respectivului conflict are la bază, de asemenea, dorinţa de a expune turnura pe care geopolitica actuală a luat-o în sensul acceptării oricărui gen de resurse: de la cele materiale, fizice, legate de un anumit spaţiu, la cele simbolice, disipate în capitaluri mai facil sau mai greu de cuantificat. Aşa cum s-a remarcat de multe alte ori, geopolitica energiei, a gazelor sau a instrumentelor financiare derivate reprezintă astăzi provocări intelectuale la fel de complexe ca un conflict clasic.

2. Definiţii ale „geopoliticii”

La nivel general, astăzi, termenul „geopolitică” desemnează relaţia dintre politică şi geografie, demografie şi economie, făcând referire în special la incidenţele acestor domenii asupra relaţiilor internaţionale ale unui stat. Astfel, geopolitica devine un domeniu de studiu al combinaţiilor dintre factorul geografic şi cel politic în determinarea poziţionării unei ţări faţă de vecinii săi, faţă de regiune sau faţă de ceilalţi actori internaţionali.

Dacă prima parte a termenului („geo”) face trimitere la o coordonată concretă (spaţiul, locul, poziţia, coordonatele zonale, regionale, climatice, de evoluţie, istorice etc.), cel de al doilea constituent („politica”) introduce echivocul, întrucât domeniul politicii este unul nedefinit în mod unitar. De comun acord însă, comunitatea academică utilizează această parte a termenului „geopolitică” în sensul de relaţii de putere (cauze şi efecte, influenţe şi reacţii, jocuri de putere, sfere de influenţă, hegemonie etc.) ale unui actor internaţional în raport cu ceilalţi actori.

Cristalizarea acestei discipline, pe durata a peste un secol de evoluţie (fără îndoială, unul dintre cele mai zbuciumate din întreaga istorie a speciei umane), a însumat uzaje diferite, funcţie de factori diverşi – de la cei ideologici la cei care ţin de evoluţia disciplinelor conexe geopoliticii (geografie, demografie, economie).

Britannica Concise Encyclopedia defineşte geopolitica drept „studiul influenţelor geografice asupra relaţiilor de putere în politica internaţională. Teoreticienii geopoliticii au căutat să demonstreze importanţa determinării în politicile internaţionale a unor consideraţii precum obţinerea de graniţe naturale, accesul la rute maritime importante şi controlul unor zone importante din punct de vedere strategic (…). Factorii geopolitici au devenit mai puţin semnificativi în

politicile internaționale ale statelor din cauza îmbunătățirii comunicațiilor şi transporturilor”[1].

Geographical Dictionary defineşte această disciplină drept „viziunea conform căreia locația şi mediul fizic sunt factori importanți în structura puterii globale; statul poate fi văzut drept un teritoriu în spațiu (…). Sfârşitul Războiului Rece a schimbat perspectiva de la echilibrul geopolitic (*geopolitical equilibrium*) spre studiul geografiei puterii politice, provenind dintr-o ierarhie flexibilă a statelor (…)”[2].

Oxford Dictionary of Politics defineşte geopolitica drept „studiu al politicii care subliniază constrângerile impuse politicii externe de locație şi mediu”[3].

În sfârşit, conform *Columbia Encyclopedia*, geopolitica este o „metodă a analizei politice, populară în Europa Centrală, în prima parte a secolului trecut, care subliniază rolul jucat de geografie în relațiile internaționale”[4].

Aşa cum se poate constata, în privința geopoliticii au fost şi sunt exprimate puncte de vedere diferite. Această diversitate indică faptul că geopolitica a fost şi este încă un domeniu foarte activ. Atractivitatea sa se datorează, în principal, legăturii pe care o are cu politica şi, prin aceasta, cu puterea. Astfel, geopolitica poate fi definită, în termeni foarte abstracți, drept *metodologia gestionării puterii în baza unor resurse deja posedate, sau care sunt vizate a fi luate în posesie.* În acest sens, spațiul, suprafața, terenul, poziția, compoziția solului, resursele naturale conținute etc., respectiv tot ceea ce este corelat cu arealul geografic deținut, constituie, în perioada clasică a disciplinei, cea mai importantă resursă. Gestionarea acestei resurse de către factorul decizional este un artificiu politic. Din acest punct de vedere, tot ceea ce este corelat unui spațiu, de la geografie, la demografie şi economie, constituie posibile variabile geopolitice. Spre exemplu, indicatori geopolitici pot fi: *parametri geografici* (localizare, coordonate geografice, referințe zonale, suprafață – pământ, apă, lungimea granițelor, lungimea liniei de coastă, climă, forme de relief, componența solului, resurse naturale, utilizarea terenului – arabil, degradat, suprafața de teren irigată, resurse de apă, expunerea la dezastre naturale), *demografici* (numărul populației, vârsta medie, structura pe vârste, sporul natural, rata de imigrare, gradul de urbanizare, structura pe sexe, mortalitatea infantilă, speranța de viață, rata fertilității, numărul de cazuri de HIV/SIDA, naționalități şi grupuri etnice, religii,

[1] Daniel H. Deudney, „Geopolitics”, în *Encyclopædia Britannica*, accesat la 28.01.2011. http://www.britannica.com/EBchecked/topic/229932/geopolitics.

[2] Conform *Geographical Dictionary*, citat pe site-ul *Answers.com*, accesat la 15.01.2011, http://www.answers.com/topic/geopolitics.

[3] Conform *Oxford Dictionary of Politics*, citat pe site-ul *Answers.com*, accesat la 15.01.2011 http://www.answers.com/topic/geopolitics.

[4] Conform *The Columbia Encyclopedia on-line,* ediția a 6-a, 2008, accesat la 16.01.2011, http://www.encyclopedia.com.

limbi folosite, gradul de alfabetizare, cheltuieli cu educația), *coordonate ale guvernării* (forma de guvernământ, diviziunea administrativă, sistemul legislativ, dreptul de vot, puterea executivă, puterea legislativă, puterea judecătorească, partide politice şi lideri, presiunea politică, participarea în organizațiile internaționale), *parametri economici* (PIB, indicele creşterii economice pe sectoare – agricultură, industrie, servicii, forța de muncă şi structura pe vârste, rata şomajului, populația aflată sub limita sărăciei, rata de economisire, bugetul – venituri şi cheltuieli, rata de inflație, rezerva valutară, ponderea sectoarelor din agricultură, industrie, servicii, rata creşterii industriale, rata de export structurată pe ramuri, produse şi parteneri, nivelul importurilor pe ramuri, produse şi parteneri, datoria externă publică şi privată, rata de schimb a monedei naționale), *parametri de comunicații* (linii, posturi şi tehnologii telefonice domestice şi internaționale, telefonie celulară, stații de televiziune şi posturi de radio, numărul utilizatorilor de internet), *parametri de transport* (numărul de aeroporturi – cu pistă pavată şi nepavată, kilometri de autostradă, porturi şi terminale portuare, linii maritime), *indicatori militari* (ramurile de înzestrare şi activitate – aeriene, navale, terestre, obligativitatea serviciului militar şi structurarea pe sexe şi vârste, cheltuieli de înarmare, întreținere şi cercetare), *parametri ai relațiilor internaționale* (dispute internaționale, refugiați şi persoane dislocate), *rata criminalității* (cultivare şi trafic de droguri, de armament şi terorism) etc.

3. Naşterea geopoliticii

Ca multe alte domenii noi, geopolitica îşi găseşte mediul prielnic în contextul cultural al celei de a doua jumătăți a secolului al XIX-lea, dominată de concepții biologiste axate pe principiul vieții, stimulate de teoria lui Darwin. Astfel, primii autori de referință ai domeniului se definesc în primul rând ca apartenență teoretică, prin adeziunea la organicism.

Geograf şi etnolog, fondatorul antropogeografiei[5], Friedrich Ratzel (1844-1904) foloseşte pentru prima dată conceptul de „spațiu vital" (*Lebensraum*) dezvoltând această categorie geopolitică în 1897 prin lucrarea *Politische Geographie*[6]. Lucrarea elaborează, de asemenea, şi o altă teorie importantă pentru istoria gândirii: darvinismul social.

Ratzel i-a influențat pe Rudolf Kjellén în elaborarea teoriei organiciste a statului şi pe Karl Haushofer, fiind el însuşi sub incidența operei lui Alfred Thayer Mahan, prin accentul pe care l-a pus pe influența mării în crearea

[5] Prin lucrarea în trei volume *Anthropogeographie*, publicată între 1882 şi 1891 (Stuttgart: J. Engelhorns).
[6] *Politische Geographie* (Műnchen şi Leipzig: R. Oldenbourg).

profilului de putere dominantă al țării sale. Principala sa contribuție în domeniul geopoliticii provine din extinderea viziunii biologiste asupra geografiei. Din această extindere a rezultat o concepție flexibilă asupra frontierelor, care devin relative şi dinamice. Lungimea frontierelor, ca delimitare a zonei geografice ocupate de un stat la un moment dat, reflectă „starea de sănătate a națiunii".

Raum (spațiul) desemnează la Ratzel, în acord cu cercetările sale etnologice şi de geografie umană, un spațiu spiritual, respectiv limitele unei culturi dominante, subculturile sau culturile periferice având menirea de a o servi. Ratzel dezvoltă această teorie în primul rând pentru a explica de o manieră coerentă şi consistentă expansiunea naturală a unor state puternice în zonele lor periferice.

Ratzel a fost popularizat mai târziu de către Robert Strausz-Hupé[7].

Termenul de „geopolitică" a fost consacrat de suedezul Rudolf Kjellén[8], care l-a folosit pentru prima dată într-o conferință publică, în aprilie 1890, şi l-a dezvoltat în lucrările *Introducere la geografia Suediei* şi *Marile Puteri*[9].

În mediul ştiințific german – cel mai fecund cadru academic european la momentul respectiv – termenul pătrunde în anul 1903, însă analiza de tip geopolitic capătă amploare abia în anii 1920, odată cu traducerea în germană a lucrării lui Kjellén *Statul ca formă de viață*[10]. Geopolitica în viziunea lui R. Kjellen cuprinde cinci componente fundamentale: *Topopolitica*, *Ecopolitica*, *Demopolitica*, *Sociopolitica* şi *Cratopolitica*.

Într-o epocă în care determinismul geografic atinge apogeul, acelaşi gen de analize este dezvoltat de Halford J. Mackinder şi Alfred T. Mahan, aflați în căutarea instrumentelor prin care procesele de putere ale statului puteau fi optimizate.

[7] Robert Strausz-Hupé (1903-2002) a fost diplomat american de origine austriacă. Principala sa lucrare de geopolitică este *Geopolitics: The Struggle for Space and Power* (New York: G.P. Putnam's sons, 1942).

[8] Rudolf Kjellén (1864-1922), politolog şi politician conservator suedez, a fost adept al paradigmei organiciste (considerând statul şi societatea drept părți ale aceluiaşi organism viu). Puternic influențat de opera germanului Friedrich Ratzel, a studiat preponderant condițiile istorice (sociale, politice, culturale şi economice) care au determinat mărirea şi decăderea statelor. Pentru Kjellén, *geopolitik* desemnează arhitectura politică a unui stat ale cărui caracteristici decurg din poziționarea sa geografică. Acestea sunt *Topopolitik* şi *Physiopolitik*, dimensiuni ale *Lage Raum* (poziția şi teritoriul), precum şi *Morphopolitik* (forma şi coordonatele politice ale unui stat). Lui Kjellén îi datorăm sintagma de național-socialism, prin care acesta desemna nu sâmburii doctrinei naziste, ci eticheta doctrina suedeză a bunăstării sociale, sintagma în limba originală fiind *Folkhemmet* (literal: *casa poporului*).

[9] *Sverige* (Stockholm: H. Geber, 1917) şi *Die Grossmaechte der Gegenwart* (Berlin: Verlag şi Druck von B.G. Teubner, 1914).

[10] *Staten som Lifsform* (Stockholm: Hugo Gebers, 1916) tradusă în germană ca *Der Staat als Lebensform* (Leipzig: S. Hirzel, 1917).

Halford J. Mackinder[11] nu a folosit niciodată termenul de „geopolitică", deşi este unul dintre cei mai importanți pionieri ai acesteia. El dezvoltă cea mai articulată concepție geopolitică de la începuturile domeniului, utilizând categoriile geopolitice într-un sens diametral opus teoriei dezvoltate de Alfred Thayer Mahan (*sea power*).

Momentul care l-a lansat pe Halford J. Mackinder ca figură centrală a gândirii geopolitice s-a produs în ianuarie 1904, când a prezentat la Societatea Geografică expunerea „Pivotul geografic al istoriei"[12], adesea considerată drept actul de naştere al geopoliticii.

Perspectiva sa geopolitică, numită teoria *Heartland*, se bazează pe ideea că suprafața Pământului este împărțită în: *World-Island* (lumea-insulă: Europa, Asia şi Africa), *Offshore islands* (Insulele Britanice şi insulele Japoniei), *Outlying islands* **(**insulele periferice: America de Nord, America de Sud şi Australia). *Heartland* leagă centrul de *World-Island*.

Tot în spațiul german a creat şi Karl Ernst Haushofer (1869-1946), general, geograf şi unul dintre fondatorii geopoliticii. Prin intermediul lui Rudolf Hess, fost student al său, Haushofer a contribuit la dezvoltarea strategiilor regimului nazist, în principal prin teoriile statului organic, spațiului vital (ca legitimare a tendințelor expansioniste ale marilor puteri), autarhiei (ca expresie a protecționismului), pan-regiunilor (*Panideen*, potrivit cărora lumea este divizată în sfere de influență) şi frontierelor, ca elemente ce delimitează voința sau nevoile unor grupuri etnice, dihotomiei între *land power* şi *sea power*[13].

Alfred Thayer Mahan (1840-1914), cel mai important strateg american din secolul al XIX-lea, şi-a edificat doctrina asupra „marilor puteri" pe ideea că statul care are în dotare cea mai puternică marină controlează lumea, întrucât marea reprezintă principala pârghie pentru cucerirea lumii. Conceptul de „putere maritimă" (*sea power*) este dezvoltat în lucrarea *The Influence of Sea Power Upon History, 1660-1783*, publicată în 1890[14]. Acest concept a modelat strategiile maritime ale SUA, Germaniei şi Japoniei.

Nicholas Spykman i-a continuat pe H. J. Mackinder şi pe amiralul A. T. Mahan. Cea mai importantă dintre teoriile[15] sale afirmă că masa continentală

[11] Sir Halford John Mackinder (1861-1947) a fost geograf englez şi este considerat drept unul dintre fondatorii geopoliticii.

[12] Publicat cu titlul „The geographical pivot of history" în *The Geographical Journal* 23 (1904): 421-37.

[13] Cea mai citată lucrare a sa rămâne *Geopolitische Grundlagen* (Berlin; Viena: Spaeth & Linde, 1939).

[14] Alfred Thayer Mahan, *The Influence of Sea Power Upon History, 1660-1783* (Harvard: Little, Brown and Company, 1890).

[15] Publicată în *America's Strategy in World Politics: The United States and the Balance of Power* (New York: Harcourt, Brace and Company, 1942).

euroasiatică şi coastele nordice ale Africii şi Australiei formează trei zone concentrice: *Heartland-ul* continentului euroasiatic în nord; *zona-tampon* care-l înconjoară şi mările marginale şi *continentele african şi australian*. În jurul acestei mase continentale, din Anglia şi până în Japonia, între continentul din nord şi cele două din sud trece *Marea Cale Maritimă* a lumii.

Cu Robert Strausz-Hupé, accentul din categoria geopolitică a spațiului se mută de pe analiza teritoriului pe interpretarea poziției şi rolului pe care un stat şi-l construieşte în relațiile de putere. Cheia analizei geopolitice în lucrările lui Strausz-Hupé este conceptul de „balanță de putere" (*zone of indifference*)[16]. El vizează echilibrul între puterile navale şi cele continentale, între două superputeri sau între „puterile hard" şi cele „soft"[17].

4. Repere geopolitice postbelice

Evoluția geopoliticii a fost determinată de evoluția ştiințelor sociale, dar şi de concepțiile filosofice dominante, astfel încât a doua parte a secolului trecut a produs modificări radicale acestui domeniu. Astfel, sub influența determinismului geografic, dominant pentru şcoala rusă, autori precum K. Ber şi L.I. Mecinikov, au insistat asupra locului şi rolului fluviilor mari în răspândirea civilizației. Istoricii B.N. Cicerin, S.M. Soloviev, V.O. Klincevskii sau A.P. Sceapov au analizat influența factorilor naturali asupra evoluției statului rus, sub aspectul centralizării puterii statale. V.O. Klincevskii şi I.L. Solonevici sunt şi ei tributari curentului dominant, afirmând că există un „leagăn al fiecărui popor", din care fiecare națiune a evoluat ulterior sub influența mediului politic şi geografic.

Războiul Rece a adus în prim-plan o subdiviziune a geopoliticii: *geostrategia*. Conform unor puncte de vedere mai recente[18], geostrategia este şcoala concurentă din spațiul anglo-american a teoriei organiciste a statului, formulată în spațiul german. Ideea este tot mai larg răspândită, însă întrucât ratează întreaga diacronie a geopoliticii (teoria organicistă a statului a fost o optică împărtăşită până la sfârşitul celui de al Doilea Război Mondial, frecventarea ei astăzi fiind oarecum desuetă) şi varietatea tendințelor interdisciplinare din cadrul geopoliticii, o consider reducționistă. De asemenea, criteriul diviziunii în acest caz este insuficient pentru a marca diferența specifică între cele două şcoli. Mai

[16] În lucrările *Geopolitics: The Struggle for Space and Power* (New York: Putnam's Sons, 1945) şi *Balance of Tomorrow: Power and Foreign Policy in the United States* (New York: Putnam's Sons, 1945).

[17] În *The zone of indifference* (Berkeley: Putnam, 1952).

[18] Russell, Greg, în *Theodore Roosevelt, geopolitics, and cosmopolitan ideals*, publicat în *Review of international studies* 32, 3 (2006): 541-559.

pertinente mi se par clasificările care iau în considerare prioritizarea unora sau altora dintre categoriile geopolitice. O astfel de clasificare este, spre exemplu, cea prezentată de Vasile Simileanu[19], care are avantajul de a indica diferența specifică atât între teorii geopolitice din diferite momente istorice, cât şi între paradigmele cărora le aparțin. Simileanu distinge şase mari şcoli ale geopoliticii, pe care le caracterizează astfel:

a. „*Binară* (Haushofer şi Mackinder) – vede lumea divizată în două centre de putere – unul continental şi altul maritim, în conflict între ele, mai ales de-a lungul axei Est-Vest (...).

b. *Marginalistă* (Spykman) – consideră că centrul mondial de putere este amplasat în fâşia marginală peninsulară care înconjoară masa continentală eurasiatică, în echilibru dinamic între puterea continentală şi cea maritimă.

c. *Zonală* (Vidal de la Blache) – situează puterea mondială într-o fâşie temperată delimitată, de regulă între paralelele 30° şi 60° latitudine nordică, cuprinzând într-un complex unic SUA, Europa, Rusia şi Japonia. Confruntarea are loc, în mod preponderent, de-a lungul axei Nord-Sud.

d. *Pluralistă, regionalistă şi multipolară* – afirmă existența unor diverse centre de putere independente, cu un echilibru dinamic între ele, cooperante dar şi conflictuale.

e. *Idealistă* – consideră lumea un sistem global, dotat cu propriile principii de ordine şi, deci, potențial, paşnic şi cooperant. Intenționează să substituie dezordinea mondială actuală cu o nouă ordine non-hegemonistă, însă pluralistă şi în echilibru stabil.

f. *Centru-Periferie* – atribuie importanța Nordului față de Sud, în contextul uniunilor regionale de state, nucleului lor dur, organizat în mod ierarhic".

Diferența între geostrategie şi geopolitică este dată de numărul şi de relevanța categoriilor folosite în interpretarea realității internaționale într-un moment dat al istoriei şi în construirea unei viziuni *normative* (geostrategia) sau *descriptive* (geopolitica) asupra rolului/destinului unui actor internațional. Astfel, geostrategii caută optimizarea rolului unui stat pe scena internațională, elaborând teorii şi planuri de acțiune care cuprind măsuri punctuale în acest sens. Spre deosebire de aceasta, geopolitica este un demers amplu care *constată* valențele de putere ale unui actor într-un areal dat, funcție de resursele sale.

Desigur, conflagrațiile mondiale, postmodernismul, Războiul Rece, globalizarea, convergența ideologică şi toate noile fenomene ale secolului XX au dus la reevaluarea categoriilor, aparatului conceptual, a relațiilor cauzale, a percepțiilor de natură geopolitică, fiind inventate noi instrumente pentru a surprinde, operaționaliza şi manipula noile realități. Astfel, geostrategia a obținut un rol din ce în ce mai accentuat, pe fondul noilor valențe ale conceptului de pu-

[19] Simileanu, Vasile, *Spațiul islamic. Geopolitică aplicată* (Bucureşti: Top Form, 2009): 219.

tere (spre exemplu, relației binare i s-a adăugat perspectiva contextuală, puterea politică fiind delocalizată şi disipată la nivelul unor noi actori internaționali).

Încercările de optimizare a puterii statului ca actor internațional sunt încă marcate de o serie de geostrategi remarcabili. Din *şcoala rusă*, cel mai influent dintre aceştia este Alexander Dugin[20]. Dugin este convins că viitorul va menține o bipolaritate mondială, dată de competiția între statele continentale şi statele-maritime. El consideră drept state continentale – şi deci aliați firești – Rusia, Germania, Franța, Iranul şi, în bună măsură, Japonia. Statele maritime ar fi SUA şi Marea Britanie. Din perspectiva acestui geopolitician rus, Rusia este cea mai îndreptățită să participe la competiția pentru putere cu SUA, motivată de poziția geografică, experiența în zonă şi resurse.

Dugin susține că Rusia post-sovietică are nevoie de un nou tip de reforme interne, precum şi de făurirea unor alianțe noi. Pe plan intern, el propune ca, în jurul ortodoxismului, prin reforme, Rusia să creeze un stat multi-etnic şi multi-religios. Pe plan extern, el propune alianțe cu Germania, Iran şi Japonia, având în vedere, astfel, crearea a trei proiecte speciale: pan-european (Germania), pan-arab (Iran) şi pan-asiatic (Japonia). Este de remarcat că Dugin consideră China drept un adversar şi competitor pentru Eurasia, propunând o serie de măsuri prin care Beijingul să fie slăbit în viitor.

Raportarea la China este complet diferită în cadrul *şcolii americane*. Henry Kissinger[21], unul dintre cei mai prolifici geostrategi americani, a cărui gândire a influențat substanțial relațiile internaționale, este şi promotorul sistemului de competiții între hegemoni regionali. China, Zair, Indonezia şi Iran sunt puterile regionale cu veleități de vectori globali prin care care sistemul bipolar al Războiului Rece să fie transformat într-unul tripolar, mult mai permisiv jocurilor de putere. Republican dedicat, Kissinger are ca punct focal al geostrategiei sale modificarea balanței de putere la nivel planetar, soluțiile formulate de acesta acoperind un palier larg al ofensivității SUA în raport cu ceilalți actori globali: de la relaxarea relației cu URSS (abordarea *detante* prin semnarea Acordului de la Helsinki şi a tratatelor SALT[22] I şi SALT II) în anii '70, până la bombardarea Cambogiei.

China este favorizată[23] şi de proiectul geostrategic al lui Zbigniew

[20] Lucrarea cea mai relevantă este *The Essentials of Geopolitics. Thinking spatially* (Moscova: Arktogeia Centre, 2000).

[21] Laureat al Premiului Nobel pentru Pace, Kissinger a influențat atât din postura de secretar de stat, cât şi din cea de consultant, politica externă a SUA, făcând din *Realpolitik* abordarea oficială a Washingtonului asupra realității internaționale. Lucrarea sa de referință rămâne *Diplomacy* (New York: Simon & Schuster, 1994).

[22] *Strategic Arms Limitation Talks* (SALT).

[23] Brzezinski acordă o atenție aparte Chinei în fiecare dintre lucrările sale. Spre exemplu, în *Triada geostrategică. Conviețuirea cu China, Europa şi Rusia* (Bucureşti: Historia, 2006):

Brzezinski[24] aflat în sintonie cu cel al lui Kissinger. Dacă până la căderea URSS, principiile geopolitice ale lui Brzezinski se confundă cu cele ale întregii tradiții ale şcolii americane inaugurate de generalul Alfred Thayer Mahan, după anii '90, analiza sa geostrategică revine la principiile geopoliticii lui Mackinder şi Spykman.

Brzezinski împarte lumea în patru zone: Europa (*the Democratic Bridgehead*), Rusia (*the Black Hole*), Orientul Milociu (*the Eurasian Balkans*) şi Asia (*the Far Eastern Anchor*). Analiza relațiilor SUA cu fiecare dintre aceste entități geopolitice relevă proiectele geostrategice prioritare pentru Washington. De asemenea, în opinia lui Brzezinski, există cinci actori geostrategici şi cinci pivoturi geostrategice: Germania, Franța, China, Rusia şi India sunt noii actori ai Eurasiei, iar Turcia, Asia Centrală, Iranul, Coreea de Sud sunt pivoturi geostrategice. Dacă Europa rămâne cel mai important contact al SUA pe glob, relația cu Asia capătă şi ea o greutate aparte. Ca şi Kissinger sau alți geostrategi americani, mai puțin influenți dar foarte cunoscuți (precum Huntington, Chomsky sau Fukuyama), Brzezinski acordă un loc aparte Chinei, recunoscând Beijingului veleitățile de lider mondial.

Sub aspect metodologic, contextualizarea este liantul comun al întregii şcoli de gândire geopolitică americană, toți geostrategii acestei şcoli inițiind analize de natură geopolitică plecând de la elementele contextuale ale relațiilor internaționale ale unui actor la un moment istoric dat.

5. Categorii geopolitice

Până în acest moment, cel mai important actor geopolitic a fost *statul*. Între criteriile geopolitice de clasificare a statelor se regăsesc[25]:

- suprafața – teritoriul statului: determinarea spațiului fizico-geografic (state alpine, state deşertice, state-câmpii, state-continent); răspândirea geografică a populației – omogenă, neomogenă; controlul efectiv al puterii centrale asupra

19, acesta notează: „China este prea mare pentru a fi ignorată, prea veche să nu fie respectată, prea slabă pentru a nu fi tratată cu înțelegere şi prea ambițioasă pentru a avea deplină încredere în ea".

[24] Zbigniew Brzezinski şi-a expus ideile asupra geostrategiei SUA în perioada Războiului Rece atât din postura de de influent membru al comunității academice, cât şi din cea de consilier de Securitate Națională al președintelui Carter. Brzezinski rămâne însă mai mult un teoretician, spre deosebire de prietenul său Kissinger, sistemul geostrategic propus în cea mai influentă lucrare a sa *The Grand Chessboard*: *American Primacy and Its Geostrategic Imperatives* (New York: Basic Books, 1997), reluând o parte viziunii antecesorilor săi.

[25] Sinteză după Teodor P. Simion, *Geopolitica în pragul mileniului III* (Bucureşti: Editura Roza Vânturilor, 1998).

statului respectiv; vastitatea teritoriilor (varietatea şi bogăţia de resurse naturale, potenţialul de habitat, poziţie geografică, sentimentul de autosuficienţă, viduri de populaţie, dezvoltare inegală regională, dificultăţi în organizarea infrastructurii); geostrategic – mărimea statelor este favorabilă pentru apărarea în profunzime; distribuţia reţelei de transporturi;

- forma teritoriului: forma descriptivă (hexagon, cizmă, cleşte de crab (Haiti), hlamida unui cavaler (Germania), profilul uman (Portugalia), pană (Sri Lanka), lamă (Chile); forma geometrică: regulate, rotunde, rectangulare, triunghi, patrulater; forma geografică: graniţe complexe – de la cele naturale până la cele convenţionale: statul alungit, statul compact, statul apendicular, statul fragmentat, statul perforat, statul strangulat, statul încorsetat;
- mărimea demografică: supergigant (peste un miliard de locuitori), gigant (peste 500 de milioane), foarte mari (peste 100 de milioane), mari (peste 50 de milioane), mijlocii (peste 20 de milioane), mici (peste 5 millioane), foarte mici (peste 1 milion), liliputane (sub 1 milion);
- forma de guvernământ: monarhii (regat, imperiu, califat, şeicat, emirat etc.) – simbolice, autentice; republici: prezidenţiale, semiprezidenţiale, parlamentare;
- structura de stat: stat naţional, stat federal.

Relevant din punct de vedere geopolitic este şi dacă actorul etatic care face obiectul studiului se află sub ocupaţie militară, este quasi-stat, teritoriu cu statut incert, stat insurgent sau nonstat-naţiune, condominion, zonă neutră sau teritoriu internaţional. Pe baza acestor indicatori, poate fi decelată condiţia unui stat de *super-putere*, *mare putere* sau de *putere regională*, funcţie de aria de control pe care o acoperă dezvoltându-şi *sfera de influenţă*. Aceasta înglobează majoritatea caracteristicilor *panismului***.**

Trebuie subliniat faptul că puterea unui actor geopolitic se defineşte primordial în raport cu *starea conflictuală*, reală sau potenţială, resursele pe care le deţine sau le dezvoltă fiind direcţionate pentru diversificarea posibilităţilor de rezolvare a unor posibile situaţii conflictuale. Din acest punct de vedere, membrii în Consiliul de Securitate al ONU, ţările cu potenţial atomic, sau membrii G20 reprezintă vârful piramidei puterii la nivel geopolitic. Aceşti indicatori cuantifică *poziţia geopolitică* a unui stat, caracterizată de accesibilitate, conectivitate, discontinuitate teritorială, topografie, nodalitate (modul în care centrul îşi exercită influenţa asupra teritoriului dat).

André Sanguin[26] a imaginat un model teoretic privind poziţia – localizarea unui stat axat pe următoarele elemente:

a. Morfologia, care se referă la talia, forma statului, aria centrală (capitală), controlul sistemului politic asupra teritoriului până la frontiere.

[26] André-Louis Sanguin, „Le patchwork des interconnexions géopolitiques autour de la Méditerranée", în *Mare Nostrum. Dynamiques et mutations géopolitiques de la Méditerranée* (Paris: L'Harmattan, 2000), 103.

b. Dinamica, dată de fluxul de autoritate între sistemul politic şi unităţile teritorial-administrative şi populaţia respectivă.

c. Poziţia, generată de situarea statului într-un continent, regiune geografică, zonă climatică sau sistem topografic.

d. Relaţiile externe, între statul respectiv şi statele învecinate, marile puteri (mondiale sau regionale), sistemul de alianţe etc..

Analiza geopolitică ia în calcul, funcţie de situaţie, şi concepte relativ rar întâlnite: „punct geostrategic", „zonă geostrategică", „ape teritoriale", „enclavă", „exclavă", „istm", „lumea a treia", „lumea occidentală", „periclavă", „platformă continentală", „port liber", „stat satelit", „stat tampon", „zonă contiguă".

Fenomenul globalizării are cel mai puternic impact asupra statului ca principal actor geopolitic. În opinia lui Martin Glassner[27], acest fenomen acţionează pe următoarele coordonate: internaţionalizarea activităţilor ilegale; globalizarea economiei; degradarea puterii interne; globalizarea culturii; degradarea mediului sub impactul sociosferei (modificări climatice globale, efectul de seră, aridizarea, deşertificarea, topirea calotelor polare, încălzirea apelor oceanului planetar, modificări în biodiversitate); intervenţiile internaţionale în afacerile interne ale unor state; ştiinţa şi tehnologia; creşterea rolului organizaţiilor interguvernamentale şi neguvernamentale; extinderea democraţiei.

Utilizând acest instrumentar şi privilegiind una sau alta dintre categoriile geopolitice, geostrategii au creat teorii capabile să direcţioneze politica externă a statelor spre obiective mai mult sau mai puţin legitime. Relevante sunt acţiunile de politică externă ale celor mai importanţi vectori etatici la nivel global rezultate din viziunile şcolii geopolitice germane (precum teoria noologică), ale şcolilor teopolitice sovietice şi ruse (panslavismul, panortodoxismul, teoria vecinătăţii apropiate, teoria suveranităţii limitate, teoria glassnost-ului, perestroika, teoria ieşirii la mare, neoeurasianitismul), ale şcolii anglo-americane (teoria istorico-ambientalistă, teoria puterii maritime, teoria „Lumii noi", teoria integrării şi dezintegrării statelor, teoria spaţiilor continentale, teoria orientării funcţionale a populaţiei şi a statului, teoria „Anaconda", teoria centrilor de putere, teoria supremaţiei mondiale, teoria ciocnirii civilizaţiilor, teoria metamorfozei actorilor geopolitici), ale şcolii franceze (teoria frontierelor, teoria declinului ariilor de influenţă teritoriale, teoria „marilor spaţii", mondialismul francez, geopolitica subversivă, teoria deciziilor strategice, geolingvistica), ale şcolii chineze (teoria „Jinan Fangu", teoria „Haijun Zhanlue", teoria Blue-Water).

Analizele de natură geopolitică au drept linii principale de construcţie următoarele axe:

[27] Martin Ira Glassner, *Access to the Sea for the Developing Landloked States* (The Hague: Martinus Nijhoff Publishers, 1970): 82.

- viziunea fiecărui stat asupra securității (în plan militar, economic, social, politic etc.);
- structura sistemului axiologic în zonă (predominanța valorilor religioase sau a celor laice, existența unui spirit mercantilist sau a unuia militar, prezența unui stat cu vocație de imperiu etc);
- dispoziția sferelor de interes din zonă şi relația fiecărui actor cu marile puteri;
- geostrategii dezvoltate şi capitalul material şi spiritual dominant.

6. Studiu de caz: Perspective geopolitice ale conflictului din Caucazul de Sud

La nivel național, Georgia este un teatru de conflict armat care opune statul georgian provinciilor separatiste ale Osetiei de Sud şi Abhaziei, susținute în mod direct de către armata şi diplomația rusă. În acest stat de aproape 5 milioane de locuitori, pe o suprafață de circa 70000 de km², în care minoritățile reprezintă aproape 30% (3% sunt oseți şi 7% abhazi), se confruntă forțe ce reclamă apartenența la spațiul rus post-sovietic, pe de o parte, sau independența națională, pe de altă parte. Singura entitate politică prooccidentală din zonă, Georgia se găseşte în inima complexității caucaziene şi constituie un nod de contact între spațiile slav, otoman şi persan. Ca semn al diversității, limbile georgiană şi abhază aparțin lumii caucaziene iar limba osetă aparține lumii indo-iraniene.

Secesiunea osetă, precum şi intervenția rusă în Georgia, pare a fi o măsură de respingere a influenței americane prin integrarea în NATO, intervenție care se înscrie în logica geostrategică utilizată şi de americani în invazia din Irak în anul 2003.

În fața conflictelor de acest gen, ONU pare dezarmată, întrucât negocierea geopolitică la nivelul Consiliului de Securitate nu lasă loc trocului.

Obținerea controlului asupra celor două republici separatiste este una dintre prioritățile guvernului Saakaşvili, care acuză Rusia de susținere a secesionismului în tentativa de a menține Georgia instabilă şi vulnerabilă. În acest context, în noaptea de 7 august 2008, Georgia a lansat o ofensivă militară în Osetia de Sud. Această provincie georgiană a fost acuzată de secesionism. Paralel, Moscova a trimis trupe în cadrul a ceea ce s-a numit „operațiune de pace" pentru a face să fie respectate acordurile cu Georgia din 1992. Intervenția a fost executată rapid în cadrul programării manevrelor antiteroriste în Caucaz – armata rusă dispune permanent de un cartier general la Vladikavkaz (Osetia de Nord) şi de o bază militară la Gudauta (Abhazia).

În timp ce Rusia era somată să-şi retragă trupele prin medierea diplomației franceze şi a celei americane, milițiile osete au procedat la expulzarea

civililor georgieni din Osetia de Sud, în încercarea de omogenizare a populației. La 14 august 2008, Moscova a recunoscut că susține separatismul oset şi abhaz.

Antagonismul geopolitic dintre Rusia şi SUA este în mod particular vizibil în Georgia, inimă a Caucazului şi cale de comunicare cu Orientul Mijlociu. Din acest punct de vedere, Moscova nu poate pierde acest spațiu căzut în sfera sa de influență la sfârşitul secolului al XIX-lea. Prin intermediul regimului lui Saakaşvili, Washington-ul a încercat să îşi garanteze investițiile în zonă în încercarea de a controla Orientul Mijlociu prin două programe militare de anvergură: Georgia Train and Equip Program (2002-2004) şi Georgia Sustainment and Stability Operations Program (2005-2007). Cele două programe de pregătire au avut ca principală miză introducerea standardelor militare americane şi asigurarea securității tranzitului energetic.

Ca răspuns, Moscova a dezvoltat o strategie pe plan caucazian, refuzând să lase ieşirea acestei zone din sfera sa de influență. Această strategie s-a concretizat prin trimiterea de trupe în Georgia şi efectuarea unui număr de demonstrații de forță (precum utilizarea bombardierelor strategice Tupolev-22), supradimensionate pentru un asemenea conflict. Însă aceste acțiuni au fost interpretate la Washington drept probe ale necesității consolidării protecției americane în zonă.

Proiectul de integrare a Georgiei în blocul Occidental, prin aderarea la NATO a fost interpretat de Moscova ca o amenințare serioasă, fiind coroborată cu evoluțiile intereselor americane din Ucraina şi Polonia. Înaintea conflictului din august 2008, în cercurile conservatoare americane erau vehiculate trei scenarii pentru determinarea restrângerii sferei de influență ruse: fie integrarea rapidă a țărilor din zonă (Ucraina şi Georgia) în NATO, fie cedarea acestei inițiative Uniunii Europene, fie participarea conjunctă a UE şi NATO la extinderea spre răsărit.

În perioada URSS, naționalismele etnice erau integrate în logica *divide et impera*. Uniunea elaborase o politică a naționalităților multiple în spatele unei cetățenii unice şi stimula naționalismul propriu în dauna celor etnice. Odată cu prăbuşirea URSS, Georgia şi-a obținut independența de facto în aprilie 1991.

Crizele identitare s-au tradus într-o problemă de fond a politicilor georgiene: după cedarea autonomiei Abhaziei, Osetiei de Sud şi Adjariei, Tbilisi a fost incapabil să gândească particularismele minorităților etnice (abhaze şi osete) sau religioase (adjare) şi să le acorde un statut particular. Aceste lipsuri au fost speculate de Moscova. Dar, pe termen lung, există posibilitatea ca autoritățile ruse să se confrunte cu precedentul cecen reluat în forme actualizate în cazul diferitelor regiuni separatiste limitrofe influenței ruse, catalizat de fobia decolonizării şi de orgoliul identitar mai mult decât de interesul național. Rusia poate pierde printr-o reacție în lanț Caucazul, iar Georgia riscă să piardă iremediabil două provincii.

Pe de altă parte, pe teritoriul său au fost proiectate să treacă oleoductele Bakou-Tbilisi-Ceyhan şi Bakou-Soupsa precum şi gazoductul Nabucco (Bakou-Erzerum). Georgia posedă, de asemenea, mai multe porturi la Marea Neagră (Soukhoumi, Poti, Soupsa, Koulevi şi Batoumi), care au devenit foarte active în exportarea petrolului spre Occident. Rusia nu controlează aceste căi de aprovizionare, aşa cum se întâmplă cu rutele din nordul Caucazului (Baku-Novorossiysk).

6. 1. Coordonatele regionale ale conflictului

Georgia nu reprezintă o atracţie intrinsecă pentru eventuali parteneri externi. În schimb deţine o poziţie cheie în regiune. Pe de o parte, este învecinată cu Marea Neagră, iar pe de altă parte cu Azerbaidjan. Regiunea este a treia într-o ierarhie mondială a zăcămintelor de petrol.

Importanţa acestei zone vine din considerente ale strategiilor de geopolitică ale marilor puteri care îşi dispută sferele de influenţă. Astfel, Georgia este luată în considerare întrucât aceasta constituie:

a. coridor energetic spre Occident

Construcţia oleoductului Baku-Tbilisi-Ceyhan, a gazoductului Baku-Tbilisi-Erzerum şi a autostrăzii Kars-Akhalkalaki fac parte dintr-un plan de capitalizare a poziţiei geostrategice a Georgiei între Europa şi Asia.

În termeni geo-economici, Georgia este situată pe cea mai scurtă rută care leagă Europa de Asia, sens în care această proximitate teritorială a fost transpusă şi în alte proiecte precum TRACECA (Transport Corridor Europe Caucasus Asia) şi INOGATE (Interstate Oil and Gas Transport to Europe). În chiar aceste proiecte sunt vizibile funcţiile economice internaţionale şi dezvoltarea economică a Georgiei.

Imensul potenţial energetic al bazinului caspic impune ca aceste resurse să fie transportate printr-un sistem ramificat de conducte, unele trebuind să traverseze teritoriul georgian. În prezent Georgia are două terminale maritime prin care petrolul caspic este transportat pe alte spaţii. Unul este situat la Supsa, cu o capacitate de 200.000 de barili pe zi, iar celălalt în portul maritim Batumi, cu aceeaşi capacitate.

Georgia reprezintă un coridor energetic esenţial spre Occident şi alături de alte state de tranzit are obligaţia de a garanta siguranţa conductelor de petrol şi gaze[28], care pornesc din zona azeră a Mării Caspice. Conductele au o mare

[28] Pentru a confirma îndreptăţirea temerilor legate de securitatea oleoductului, întreaga lungime a conductei este supravegheată de forţe armate aparţinând ţărilor pe care le traversează, în unele cazuri suplimentate cu militari aparţinând armatei SUA. Georgia a semnat un acord cu compania americană Northtrop Grumman pentru dezvoltarea unui sistem radar

importanță pentru Uniunea Europeană pentru că reduc dependența de livrările ruse şi nu traversează teritoriul rus.

Oleoductul Baku-Tbilisi-Ceyhan are o lungime totală de 1.768 km, 443 km în Azerbaidjan, 249 km în Georgia şi 1.076 km în Turcia. Traversează numeroşi munți care ating înălțimi de până la 2.830 m şi intersectează 3.000 de drumuri, căi ferate şi linii utile (aflate atât sub cerul liber cât şi în subteran) şi 1.500 de căi navigabile cu lățimi de până la 500 m (cum ar fi râul Ceyhan în Turcia). Oleoductul ocupă un coridor lat de opt metri şi este îngropat de-a lungul întregului său parcurs la o adâncime de cel puțin un metru. În paralel cu oleoductul BTC se află gazoductul din Caucazul de Sud, care transportă gaze naturale de la Terminalul Sangachal până la Erzerum în Turcia. Are o viață utilă proiectată pentru 40 de ani şi începând cu anul 2009 transportă un milion de barili (160 000m³) de petrol pe zi. Are o capacitate de 10 milioane de barili de petrol, care vor curge prin oleoduct cu 2 m pe secundă. Există 8 stații de pompare de-a lungul oleoductului (2 în Azerbaidjan, 2 în Georgia şi 4 în Turcia).

A costat 3,9 miliarde de dolari şi aproximativ 70% din costurile BTC au fost finanțate de terțe părți, inclusiv Banca Mondială, Banca Europeană pentru Reconstrucție şi Dezvoltare, agenții de credit de exploatare din şapte țări şi un sindicat de 15 bănci comerciale.

BTC este alimentat din câmpul petrolier Azeri-Chirag-Guneshli din Azerbaidjan, situat în Marea Caspică, via Terminalul Sangachal şi din câmpul petrolier din Kashagan situat în Kazahstan, precum şi din alte câmpuri petrolifere din Asia Centrală. Guvernul din Kazahstan a anunțat că are intenția de a construi un Oleoduct Transcaspic de la portul din Aktau la Baku şi de acolo să-l lege de oleoductul BTC. În schimb, datorită opoziției Rusiei şi Iranului față de existența unui oleoduct în largul Mării Caspice, proiectul are puține şanse să fie dus la bun sfârşit.

Cu siguranță, această conductă oferă sprijin independenței Georgiei, care încearcă să iasă de sub influența rusă. Fostul preşedinte Eduard Şevarnadze, unul din arhitecții şi inițiatorii proiectului, a văzut în construcția oleoductului pe teritoriul georgian o garanție pentru viitoarea securitate şi stabilitate economică şi politică. Această viziune a fost preluată şi de succesorul său, preşedintele Mihail Saakaşvili întrucât aproximativ două milioane din cei 4,6 milioane de georgieni reprezintă forță de muncă. Peste 30% dintre locuitori sunt sub limita minimă a sărăciei, iar datoria externă a Georgiei se ridică la 4,5 miliarde de dolari.

Din acționariatul respectivului oleoduct poate fi dedusă densitatea inte-

de monitorizare a spațiului aerian aferent BTC. Între alte măsuri, SUA au alocat 11 milioane de dolari pentru crearea unui corp militar special compus din 400 de soldați georgieni dotați direct de către armata americană.

reselor occidentale în zonă. Astfel, BTC este proprietatea unui consorţiu de companii energetice conduse de British Petroleum, cea care operează oleoductul. Acţionarii consorţiului sunt: BP (Anglia): 30.1%, State Oil Company of Azerbaidjan (SOCAR) (Azerbaidjan): 25.00%, Chevron (SUA): 8.90%, StatoilHydro (Norvegia): 8.71%, Türkiye Petrolleri Anonim Ortaklığı (TPAO) (Turcia): 6.53%, Eni/Agip (Italia): 5.00%, Total (Franţa): 5.0%, Itochu (Japonia): 3.4%, Inpex (Japonia): 2.50%, ConocoPhillips (USA): 2.50%, Hess Corporation (USA) 2.36%.

În plus, consorţiul BTC, la presiunea SUA, a impus Turciei, Georgiei şi Azerbaidjanului să semneze şi să ratifice prin acorduri cu statut internaţional contracte bogate în prevederi legate de respectarea legislaţiei ambientale, sociale, a muncii şi a drepturilor omului.

b. coridor de acces spre Iran şi Siria

Întrucât Marea Caspică (unul din cele mai mari câmpuri petroliere şi de gaz din lume) este un mare lac închis, transportul petrolului spre piaţa occidentală este foarte dificil. În perioada sovietică, toate rutele de transport au fost construite prin Rusia. Un oleoduct care să treacă prin Iran dinspre Marea Caspică spre Golful Persic ar fi ruta cea mai scurtă, dar Iran a fost considerat un membru nedorit din mai multe motive: guvernul său teocratic, îngrijorarea faţă de programul său nuclear şi sancţiunile Statelor Unite ce restrâng în mare parte investiţiile occidentale (în special ale companiilor americane) în această ţară. Guvernul american s-a opus oricărei rute care să treacă prin Iran.

Prin urmare, dincolo de semnificaţia energetică a poziţiei Georgiei, trebuie menţionată importanţa acestei ţări din perspectiva accesului marilor puteri la Iran şi Siria, ţări cu o greutate geopolitică majoră în lumea arabă, cu parteneriate foarte strânse în domeniile militar şi nuclear cu Federaţia Rusă şi cu un potenţial economic, uman şi militar semnificativ. De altfel, experţii ruşi au admis că partenerii strategici cu care Federaţia Rusă reuşeşte să se opună planurilor geopolitice occidentale în Asia sunt Iranul şi Armenia. În ciuda coincidenţei planurilor ruse şi iraniene cu privire la resursele caspice de energie, Iranul a lăsat să se întrevadă preocuparea pentru menţinerea unor relaţii bilaterale de echilibru cu Georgia, manifestând acelaşi interes pentru poziţionarea Georgiei ca placă turnantă de transport energetic.

Pe de altă parte, SUA au un interes pregnant în diversificarea rutelor de acces la zona persană atât pentru situaţii de urgenţă (intervenţii militare) cât şi pentru stabilirea unui cap de pod pentru controlul relaţiilor Federaţiei Ruse cu Iranul şi Siria.

c. zonă de control a unor importante conflicte îngheţate

În sens geopolitic, poziţia Georgiei este cheia importanţei sale pentru întregul Caucaz de Sud, mai ales dacă este luat în considerare şi conflictul dintre

alte două țări din regiune – Armenia şi Azerbaidjan.

Datorită locației sale în mijlocul unor națiuni cu factori de risc sistemici, precum un grad de corupție foarte ridicat, chiar implementarea BTC şi a altor proiecte a lăsat liberă calea pentru dezvoltarea acestei țări. Desigur, momentul schimbărilor drastice l-a constituit „Revoluția trandafirilor" care a avut drept cel mai important rezultat creşterea încrederii internaționale în această țară care şi-a proclamat adeziunea la valorile democrației.

Menținerea conflictelor înghețate reprezintă o prioritate geopolitică pentru Federația Rusă întrucât acestea constituie pârghii de control regionale foarte importante, monitorizarea sau implicarea inclusiv armată a acestei puteri în respectivele conflicte fiind asigurată prin încheierea unor acorduri bilaterale.

Per ansamblu, Georgia poate fi considerată un „cap de pod" geopolitic pentru dezvoltarea unor afaceri regionale şi promovarea de interese economice vizând piețele de desfacere din zonă, exploatarea resurselor minerale din zonă, utilizarea forței de lucru etc.

Aproape imediat după apariția ideii de transport a petrolului caspic către Vest şi construcția BTC (prin evitarea teritoriilor Federației Ruse şi Iranului), Azerbaidjanul, Georgia şi Turcia au format o echipă care a primit un suport foarte solid din partea SUA. Acest sprijin a transparentizat interesele SUA în regiune: izolarea Iranului, prevenirea restabilirii poziției de hegemon în zonă a Rusiei, încurajarea Turciei de augmentare a influenței sale zonale şi sprijinul companiilor americane care au investit în zonă.

După evenimentele din 11 septembrie 2001, obiectivelor americane li s-a adăugat tendința SUA de a-şi crea o bază de asistență în țările din zonă pentru lupta împotriva terorismului, conjugată cu politica energetică americană, rezumată pentru zona caspică în sintagma „the availability of multiple pipelines", ceea ce denotă interesul SUA de a dezvolta în zonă şi alte proiecte energetice.

Interesele zonale ale SUA nu sunt limitate însă la sectorul energetic. SUA sprijină fostele republici sovietice în liberalizarea piețelor şi a sectorului privat, acordând un suport consistent pentru creşterea economică, designul instituțional şi implementarea unui cadru legal coerent.

6.2.Tendințele marilor puteri – dispoziția sferelor de influență

În categoriile geopoliticii clasice, interpretarea regională (Caucazul de Sud) menționează două axe care se „înfruntă". Pe de o parte sunt „proruşii", cuprinzând Federația Rusă, minoritățile rebele (oseții şi abhazii), Armenia – complet enclavizată şi fără ieşire la mare – şi Republica Islamică Iran. De partea cealaltă sunt „proamericanii", cuprinzând Turcia (membră NATO), Georgia

(care vrea să facă parte din NATO) şi Azerbaidjanul bogat în petrol[29]. Azerii sunt musulmani, ca şi fraţii lor turci şi ca adjarii, care trăiesc în sud-vestul Georgiei şi care nu manifestă interes pentru autonomie. Dimpotrivă, oseţii (deşi aceştia vorbesc o limbă persană), precum ruşii, armenii şi georgienii, sunt creştini. Abhazii sunt în majoritate musulmani, dar există şi mulţi creştini între aceştia, ceea ce înseamnă că epurarea etnică prin care au fost vizaţi georgienii în timpul conflictului din anii 1990 (cei 200.000 de refugiaţi) nu pare să fi avut o conotaţie religioasă.

La baza strategiei Federaţiei Ruse în Caucaz se află conceptul de „vecinătate apropiată" (*Ближнее зарубежье*). El desemnează voinţa Rusiei de a-şi conserva sfera de influenţă proprie şi de a-şi exersa dreptul de a decide evoluţia vecinilor săi. Această sintagmă aminteşte, într-un fel, de doctrina Monroe „Eurasia pentru euroasiatici" şi de doctrina lui Brejnev despre suveranitatea limitată.

Aspectele clasice ale suveranităţii pentru noile state independente şi-au schimbat natura. La sfârşitul anilor 1990 toate statele din vecinătatea apropiată posedau ansamblul atributelor juridice ale suveranităţii (aparat etatic, monedă, forţă armată etc.) dar suveranitatea *de jure* nu implică neapărat şi independenţa naţională. Ceea ce s-a convenit a se numi „suveranitate westfală", respectiv capacitatea statelor din vecinătatea apropiată de a-şi controla teritoriul şi a întreţine relaţii internaţionale echilibrate şi de o manieră independentă, rămâne în bună măsură una de câştigat. Structurile moştenite de Uniunea Sovietică, pretenţiile mai mult sau mai puţin explicite ale Moscovei, diferenţa de putere dintre Rusia şi vecinii săi au făcut ca independenţa naţională să fie concepută de elitele noilor state independente drept independenţă faţă de Rusia.

După prăbuşirea Uniunii Sovietice, Kremlinul a menţinut baze militare pe teritoriile vecinilor. De cealaltă parte, în timpul administraţiei Clinton au fost luate două decizii geopolitice foarte importante. Mai întâi, SUA au permis încorporarea în NATO a ex-sateliţilor sovietici. A doua decizie a fost cea de a deveni promotori activi ai dezmembrării Fostei Republici a Iugoslaviei, care a culminat cu ruperea Kosovo de Serbia. Ascensiunea la putere a lui George W. Bush şi a lui Vladimir Putin a fost aproape simultană. Bush a promovat o politică externă agresivă, scoţând SUA din Tratatul împotriva rachetelor balistice semnat de SUA şi URSS în 1972 şi refuzând ratificarea tratatelor semnate în timpul administraţiei Clinton cu privire la testele nucleare din 1996 şi modificările aduse tratatului pentru limitarea armelor strategice SALT II. În plus, Bush a anunţat că SUA îşi vor extinde peste graniţele ţării sistemul de apărare împotriva rachetelor. În acest context, SUA a luat decizia de a invada Irakul în 2003

[29] Dincolo de faptul că Israelul este principalul furnizor de armament al Georgiei, trebuie menţionat că Azerbaidjanul, vecin al Georgiei, este principalul furnizor de petrol către Israel, împreună cu alte două ţări majoritar musulmane – Egiptul şi Nigeria.

şi a cerut şi obținut dreptul de survol şi de creare de baze militare în republicile din Asia Centrală, construind în schimb oleoducte şi gazoducte care să nu intre pe teritoriul rusesc. De asemenea, SUA au încheiat acorduri cu Polonia, Turcia, România şi Spania pentru instalarea de elemente ale unui sistem de scut antirachetă.

Pe de altă parte, Putin a întărit autoritățile centrale ale statului rus şi a reorganizat armata. Întrucât evoluția economiei mondiale a fost direcționată spre utilizarea resurselor energetice, Rusia a devenit într-o scurtă perioadă o putere bogată cu un mare potențial de control a producției de petrol şi gaz necesare țărilor occidentale. În acest context, preşedintele rus a strâns relațiile cu China şi Iranul, a acționat pentru îndepărtarea SUA din bazele militare din Asia Centrală şi a blocat extinderea NATO prin includerea Ucrainei şi a Georgiei. Acesta a fost şi punctul în care cei mai importanți membri UE (Germania, Franța şi Marea Britanie) au decis pentru o perspectivă geopolitică proprie, sens în care au refuzat propunerea de avansare a Ucrainei şi Georgiei în etapa unui Membership Action Plan. Pentru SUA, coaliția împotriva terorismului include state precum Uzbekistan, Kârgâstan, Georgia şi Azerbaidjan, acestea fiind vitale pentru suportul logistic, ceea ce demonstrează importanța accesului acestei puteri în Caucaz şi în Asia Centrală. Astfel, SUA a încheiat acorduri cu guvernele statelor menționate pentru a garanta accesul militar permanent al SUA în zonele de interes. Accesul se referă la tranzitarea, survolarea şi deplasarea terestră a trupelor americane pe teritoriul respectivelor state.

6.3. Perspective de evoluție a conflictului. Repoziționarea intereselor zonale

Invazia Georgiei de către forțele terestre, aeriene şi navale ale Rusiei din 8 august 2008 şi proclamarea independenței provinciilor georgiene separatiste Osetia de Sud şi Abhazia au avut consecințe politice, economice şi de securitate drastice pentru țările din vecinătatea Federației Ruse. Decizia liderilor ruşi de a-şi stârni puterea militară contra unei țări vecine cu capacitate militară mult inferioară a surprins comunitatea internațională, a alarmat celelalte state desprinse din fosta Uniune Sovietică şi a provocat discuții aprinse în comunitatea euro-atlantică în legătură cu reevaluarea atitudinii față de Rusia. Războiul din Georgia a fost primul atac militar al Rusiei contra unui alt stat după invazia Afganistanului, în 979, de către URSS.

Moscova a pregătit războiul împotriva Georgiei înainte de invazie. La 16 aprilie 2008, Rusia a stabilit, prin decret, relații bilaterale cu cele două provincii georgiene separatiste. Imediat, Moscova a introdus în cele două provincii georgiene mii de militari, echipament greu şi specialişti care au reabilitat şose-

lele şi căile ferate spre Georgia. Manevrele militare din primăvară, denumite *Kavcaz-2008*, au simulat invazia Georgiei. Medvedev şi Putin au motivat intervenţia rusă prin precedentul Kosovo, militarii ruşi intervenind în Georgia pentru a preveni acţiunile de „genocid" şi „purificare etnică" ale georgienilor împotriva osetinilor.

Agresiunea disproporţionată a Rusiei în Georgia a avut ca obiectiv principal pedepsirea guvernului de la Tbilisi pentru politica sa prooccidentală şi pentru încercarea de a adera la NATO. Moscova intenţiona să distrugă viabilitatea economică a Georgiei, să îl îndepărteze de la putere pe Saakaşvili şi să demonstreze că occidentalii nu pot „proteja" statele din vecinătatea Rusiei. Deşi nu a reuşit să schimbe regimul de la Tbilisi, controlul Osetiei de Sud îi permite Rusiei să supravegheze culoarele de transport pentru conductele de petrol şi gaze naturale care conectează bazinul Mării Caspice cu UE prin Georgia şi Turcia.

Prin invazia Georgiei, fostul preşedinte şi actualul premier rus Vladimir Putin a avertizat că Moscova nu se teme de reactivarea unui conflict cu puterile occidentale, de izolare internaţională sau de condamnări oficiale.

Uniunea Europeană şi NATO au ripostat anemic la actele de agresiune ale Rusiei împotriva unui stat democrat, membru în Consiliul European şi al OSCE. Liderii occidentali nu au reacţionat cu claritate şi coerenţă. UE şi NATO nu au insistat ca menţinerea păcii în Abhazia şi în Osetia de Sud să fie internaţionalizate. Hotărârea de amânare a acordării statutului de MAP solicitanţilor de la Kiev şi de la Tbilisi la Summit-ul NATO de la Bucureşti a agravat vulnerabilitatea acestor state faţă de Rusia şi a inspirat Moscova să acţioneze agresiv ca să prevină aderarea lor la structurile de securitate occidentale.

Iniţial, în semn de protest faţă de invazia Georgiei, UE a contramandat discuţiile programate cu Moscova referitoare la elaborarea unui parteneriat strategic UE-Rusia. Ulterior, în noiembrie 2008, la insistenţa Germaniei, Franţei şi Italiei, UE a decis să reactiveze negocierile de parteneriat cu Moscova[30]. Est-europenii sunt indignaţi de toleranţa excesivă franco-germană faţă de comportamentul agresiv şi arogant al Moscovei.

Invazia Georgiei de către trupele Rusiei a speriat celelalte ţări din Caucazul de Sud şi a creat instabilitate în întregul Caucaz. Azerbaidjanul, deşi are aranjamente comerciale importante cu ţările din Vest, a evitat să aibă relaţii tensionate cu Moscova. Cu toate acestea, liderii azeri au solicitat UE să se implice financiar pentru construirea gazoductului Nabucco, care ar concura direct cu sistemul de conducte South Stream elaborat la Moscova. În viitor, alte ţări exportatoare de gaze naturale, precum Turkmenistan şi Iran, s-ar putea conecta la

[30] Liderii statelor mari din Europa Occidentală insistă că menţinerea unor relaţii detensionate cu Federaţia Rusă este preferabilă ostracizării publice şi izolării internaţionale a Rusiei.

Nabucco. Rusia este împotriva acțiunilor Azerbaidjanului de a aproviziona Georgia cu gaze, invalidând subordonarea energetică a Georgiei față de Moscova.

6.4. Concluzii

Se poate afirma că implementarea proiectului BTC contribuie la creşterea rolului Georgiei atât în regiunea Mării Negre, cât şi a celei Caspice. În acelaşi timp, exploatarea cu succes a funcțiilor de tranzit în viitor va depinde de ireversibilitatea transformărilor democratice şi includerea acestei țări în organizațiile europene şi transatlantice.

Din punct de vedere geopolitic, regiunea Caucazului constituie în primul rând un coridor esențial pentru transportul gazelor de la Marea Caspică şi, de asemenea, o bază avansată pentru eventuale viitoare acțiuni militare împotriva Siriei şi Iranului. Pe de altă parte, situația conflictelor înghețate convine Kremlinului, întrucât pe lângă avantajele de gestionare a unor puncte fierbinți cu resurse subdimensionate, pot permite o variată paletă de „mutări" geostrategice (de exemplu, pe palierul demografic, măsuri de schimbare a spectrului național din țările regiunii prin acordarea către cetățenii republicilor separatiste a cetățeniei ruse pentru a invoca ulterior intervenția, inclusiv militară, pentru protecția propriilor cetățeni).

Strategia de securitate a UE este încă în fază embrionară. Dar crizele majore care afectează stabilitatea din jurul granițelor UE sunt oportunități pentru a creiona şi chiar iniția o astfel de strategie. De altfel, conflictul ruso-georgian este o şansă pentru studierea unor probleme strategice existente sau de perspectivă între Rusia, un actor aflat în creştere într-o lume multipolară, şi UE, aflată în concertul vocilor NATO, pentru constituirea unui nou sistem de securitate eurasiatic. Din această perspectivă, Georgia, Moldova, Ucraina şi întreaga Asie Centrală sunt cheia pentru regiunile cele mai sensibile pentru aspirațiile de securitate ale Rusiei. Această concluzie se bazează pe asumpția că Rusia va exercita întotdeauna o influență determinantă peste granițele sale, din motive istorice şi geografice. Premisa este bazată pe studiul categoriilor geopolitice prezentate în prima parte, cu mențiunea că, astăzi, actorii cheie ai comunității internaționale resping declarativ vechile principii de geopolitică şi echilibru de interese, însă la nivel practic, aceştia sunt în continuare ghidați de interesul național şi nu sunt pregătiți să îşi asume responsabilități în formularea unor noi reguli ale jocului care să poată fi adoptate universal.

Referitor la Federația Rusă însă, perspectivele se anunță din ce în ce mai agresive. După cele mai multe aprecieri, proiectul geopolitic al actualei Rusii este cel elaborat de principalul avocat al expansionismului Rusiei post-sovietice, Alexander Dugin.

Din analiza conflictului dintre Georgia şi Federaţia Rusă rezultă unele victorii geopolitice pe care Rusia şi le-a însuşit. Cea mai importantă este că a blocat lărgirea NATO pe care a perceput-o drept o încercuire. La o scară mai mare, conflictul reprezintă consacrarea unei lumi multipolare.

Bibliografie utilă:

Avioutskii, Viatcheslav. *Géopolitique du Caucase*. Paris: Armand Colin, 2004.

Balivet, Thomas. *Géopolitique de la Géorgie*. Paris: Harmattan, 2005.

Bădescu, Ilie şi colab. *Geopolitica şi geoeconomia frontierei*. Bucureşti: Editura Floare Albastră, 1996.

Berelowitch, Alexis şi Radvanyi, Jean. *Les 100 Portes de la Russie*. Paris: Éditions de l'Atelier, 1999.

Beukema, Col. Herman. *The World of General Haushofer.* New York: Farrar & Rinehart, 1984.

Blouet, Brian. *Global Geostrategy, Mackinder and the Defence of the West*. Londra: Frank Cass, 2005.

Blouet, Brian. *Halford Mackinder, A Biography*. Texas: A&M University Press, 1987.

Bodocan, Vasile. *Geografie politică*. Cluj-Napoca: Editura Presa Universitară Clujeană, 1997.

Brzezinski, Zbigniew. *Marea tablă de şah. Supremaţia americană şi imperativele sale geografice*, Bucureşti: Editura Univers Enciclopedic, 2000.

Brzezinski, Zbigniew. *Marea dilemă - A domina sau a conduce*. Bucureşti: Scripta, 2005.

Brzezinski, Zbigniew. *A doua şansă. Trei preşedinţi şi criza superputerii americane.* Bucureşti: Antet, 2005.

Brzezinski, Zbigniew, Brent Scowcroft. *America şi lumea*. Bucureşti: Antet, 2009.

Carlton, David, Paul Ingram şi Giancarlo Tenaglia ed. *Rising tension in Eastern Europe and the former Soviet Union*. Dartmouth: Aldershot, 1996.

Carrère, Hélène d'Encausse. *L'Empire éclaté: la révolte des nations en URSS*. Paris: Flammarion, 1978.

Claval, Paul. *Geopolitică şi geostrategie*. Bucureşti: Editura Corint, 2001.

Colm, Léon. *Improbable Abkhazie. Récits d'un Etat-fiction*. Paris: Éditions Autrement, 2009.

Cooper, Robert. *Destrămarea naţiunilor - geopolitica lumilor secolului XXI*. Bucureşti: Univers Enciclopedic, 2007.

Coppieters, Bruno. *Contested borders in the Caucasus.* Brussels: VUB Press, 1996.

Cotoi, Călin. *Primordialism cultural şi geopolitica românească*. Bucureşti: Mica Valahie, 2006.

Dobrescu, Paul. *Geopolitica*, editia a 2-a. Bucureşti: Comunicare.ro, 2003.

Dodds, Klaus. *Geopolitics. A Very Short Introduction*. Oxford: Oxford University Press, 2007.

Dorpalen, Andreas. *The World of General Haushofer.* New York: Farrar & Rinehart, 1984.
Ezzatti, Ezzatollah. *Geopolitica în secolul XXI*. Bucureşti: Topform, 2008.
Grigoriantz, Alexandre. *Les Caucasiens: aux origines d'une guerre sans fin*. Paris: Infolio éditions, 2006.
Golopentia, Sanda. *Opere complete. Volumul II. Statistică, demografie şi geopolitică*. Bucureşti: Univers Enciclopedic, 2001.
Guetta, Bernard. *Geopolitica - ratiune de stat*. Bucureşti: Aion, 2000.
Hattendorf, John B. *The Influence of History on Mahan*. Naval War College Press, 1991.
Hewitt, George. *The Abkhazians: a handbook.* Richmond: Curzon Press, 1999.
Hlihor, Constantin. *Geopolitică şi geostrategie în Europa secolului XX.* Bucureşti: Editura RAO, 2001.
Hoesli, Eric. *A la conquête du Caucase*, Dijon: Éditions des Syrtes, 2006.
Huntington, Samuel P. *Ciocnirea civilizațiilor şi refacerea ordinii mondiale*. Bucureşti: Antet, 1997.
Ianoşi, Ioan. *Sisteme teritoriale. O abordare geografică.* Bucureşti: Editura Tehnică, 2000.
Kearns, Gerry. *Geopolitics and Empire: The Legacy of Halford Mackinder*. Oxford: Oxford University Press, 2009.
Kissinger, Henry. *Diplomația*. Bucureşti: All, 2007.
Kolstoe, Paul. *Russians in the former Soviet republics,* Londra: Hurst, 1995.
Koslowski, E. Sieca. *Géopolitique de la Mer Noire. Turquie et pays de l'ex-URSS*, Karthala, 2000.
Livezay, William E.. *Mahan on Sea Power*. University of Oklahoma Press, 1981.
Martin, Geoffrey J., Preston E. James. *All Possible Worlds.* New York: John Wiley and Sons, 1993.
Mattern, Johannes. *Geopolitik: Doctrine of National Self-Sufficiency and Empire*. Baltimore: The Johns Hopkins Press, 1942.
Melvin, Neil. *Russians beyond Russia: the politics of national identity*. Londra: Royal Institute of International Affairs, 1995.
Minassian, Gaïdz. *Caucase du Sud, la nouvelle guerre froide. Arménie, Azerbaïdjan, Géorgie*. Paris: Éditions Autrement, 2007.
Neguț, Silviu. *Introducere în geopolitică*. Bucureşti: Meteor Press, 2008.
Neguț, Silviu. *Geopolitica*. Bucureşti: Meteor Press.
Parker, Geoffrey. *Western Geopolitical Thought in the Twentieth Century*. New York: St. Martin's Press, 1985.
Parker, W.H.. *Mackinder*, *Geography as an Aid to Statecraft*. Oxford: Clarendon Press, 1982.
Pawels Louis şi Bergier Jacques. *The Morning of the Magicians*. Avon Books, 1973.
Radvanyi, Jean şi Observatorul pentru statele postsovietice din cadrul INALCO. *Les Etats postsoviétiques*. Paris: Armand Colin, 2003 şi 2004.
Serebrian, Oleg. *Politica şi geopolitica*. Bucureşti: Cartier.
Serebrian, Oleg. *Geopolitica spațiului pontic* (editia a II-a). Bucureşti: Cartier.
Serebrian, Oleg. *Dicționar de geopolitică*. Iaşi: Polirom, 2006.

Serebrian, Oleg. *Despre geopolitică*. Bucureşti: Cartier, 2009.
Serrano, Silvia. *Géorgie, sortie d'empire*. Éditions du CNRS, 2007.
Simileanu, Vasile. *Geopolitica spaţiului islamic*, vol 1-2. Bucureşti: Topform, 2009.
Simileanu, Vasile. *Geopolitica spaţiului islamic*, vol 3-4. Bucureşti: Topform, 2011.
Simileanu, Vasile. *Geopolitică şi centre de putere*. Bucureşti: Topform, 2010.
Simileanu, Vasile şi Săgeată, Radu *Geopolitica României*. Bucureşti: Topform, 2009.
Slapentoh, Vladimir, Sendich, Munir şi Pain, Emil. *The new Russian diaspora: Russian minorities in the former Soviet republics.* N.Y.: Sharpe, 1994.
Sloan, G.R.. *Geopolitics in United States Strategic Policy*. Brighton: Wheatsheaf Books, 1988.
Stark, Hans. *Est: le temps des nations. Politique étrangère*. nr. 1 din 1994.
Szajkowski, Bogdan. *Encyclopaedia of conflicts, disputes and flashpoints in Eastern Europe, Russia and the successor states.* Harlow: Longman Current Affairs, 1993.
Tămaş Sergiu. *Geopolitica*. Bucuresti: Editura Alternative, 1996.
Thual, François. *Géopolitique des Caucases*. Paris: Éditions Ellipses Marketing, 2004.
Tuathail, Gearoid. *The Geopolitics Reader*. New York: Routledge, 1998.
Visscher, Roberts. *La Géorgie, l'Arménie et l'Azerbaïdjan*. Paris: Éditions Gamma, 2002.
Walsh, S.J. şi Edmund A. *Total Power: A Footnote to History.* New York: Doubleday & Company, 1949.
Wanklyn, Harriet. *Friedrich Ratzel, a Biographical Memoir and Bibliography.* Cambridge: Cambridge University Press, 1961.
Zverev, Bruno şi Trenin, Dmitrij. *Commonwealth and independence in post-Soviet Eurasia*. Londra: Frank Cass, 1998.

Globalizarea*

Bogdan Ştefanachi

1. Introducere

La fel cum se întâmpla în anii 1980 cu „postmodernitatea" sau/şi „postmodernismul", „globalizarea" este astăzi, fără doar şi poate, unul dintre cele mai apelate concepte din discursul ştiinţelor sociale şi umaniste (şi nu numai). Conceptul – inventat şi invocat de obicei pentru a desemna unul dintre cele mai importante fenomene sociale, economice, politice şi culturale actuale – a fost utilizat pentru prima oară într-un sens apropiat de cel de astăzi în anii 1960. Tot atunci – mai precis, în 1961 – a fost propusă şi prima lui definiţie, în dicţionarul Webster.

Aşa cum a evidenţiat Roland Robertson, unul dintre primii mari teoreticieni ai fenomenului desemnat de obicei prin conceptul de „globalizare", acest termen nu a avut rezonanţe şi greutate profund academice până la mijlocul anilor 1980. Începând, însă, cu această perioadă utilizarea sa a început să devină realmente globală[1]. Chiar Robertson a fost, de altfel, artizanul deschiderii acestui drum spre globalizare al conceptului de „globalizare", în special prin studiile „Interpreting Globality"[2] şi „The Revitalization of the Societies: Modern Religion and Globalization"[3], publicate în 1983, respectiv 1985. De atunci, numărul apelurilor la „globalizare" a crescut constant. Astfel, dacă în anii 1980 numărul referinţelor la acest concept în cadrul revistelor de ştiinţe sociale nu era mai mare de 10, la mijlocul anilor 1990 el crescuse la peste 100, pentru ca la

* Această lucrare a fost realizată în cadrul proiectul Societatea Bazată pe Cunoaştere – cercetări, dezbateri, perspective, cofinanţat de Uniunea Europeană şi Guvernul României din Fondul Social European prin Programul Operaţional Sectorial Dezvoltarea Resurselor Umane 2007-2013, ID 56815.

[1] Roland Robertson, *Globalization: Social Theory and Global Culture* (London: Sage, 1992).

[2] Roland Robertson, „Interpreting Globality", in *World Realities and International Studies* (Glenside: Pennsylvania Council of International Education, 1983).

[3] Roland Robertson, „The Revitalization of the Societies: Modern Religion and Globalization", în *Cults, Culture and the Law*, ed. Thomas Robbins, William Shepherd şi James McBride (Chico: Scholars, 1985).

sfârşitul mileniului să ajungă la peste 1000[4]. O dată cu anii 1990 s-a produs chiar o inflaţie a utilizărilor acestui concept: nu doar reprezentanţii spaţiului universitar şi academic, ci şi jurnaliştii, oamenii de afaceri sau politicienii s-au raportat tot mai mult la el şi l-au făcut parte a vocabularului lor cotidian. Ca atare, magnitudinea utilizării lui a căpătat în cele din urmă structura unui adevărat *tsunami*.

Această situaţie a utilizării conceptului de „globalizare" nu este întâmplătoare. Procesul sau procesele desemnate de obicei prin acest concept sunt unele dintre cele mai importante şi semnificative fenomene care afectează în mod profund realitatea economică, tehnologică, politică şi socio-culturală contemporană. Mai mult, globalizarea este, fără îndoială, un proces emblematic, dacă nu chiar „aspectul central al istoriei actuale"[5], deşi unii autori afirmă că manifestări globale sau globalizatoare pot fi identificate cu mult înaintea secolului XX[6].

Autorii care fac astfel de afirmaţii au dreptate. Fenomene sau tendinţe globale/globalizatoare au existat şi în trecut. Magnitudinea fenomenelor şi tendinţelor globale/globalizatoare actuale (sau, mai precis, de după sfârşitul Războiului Rece) este, însă, fără precedent în istorie. Aşa stau lucrurile, spre exemplu, în privinţa nivelului integrării/globalizării economice, care este unul mai mare decât oricând. Astfel, companiile multinaţionale (CMN) (numite şi *companii transnaţionale*), printre actorii centrali ai globalizării, ajunseseră în anul 2002 la 64.000 controlând peste 870.000 de subsidiare şi gestionând investiţii externe directe (IED) de peste 7 trilioane de dolari, cu o pondere de aproape 10% din PNB total. În 1985 şi 1990, IED au crescut în medie cu 30% pe an, o cifră care reprezintă de patru ori mai mult decât creşterea producţiei mondiale şi de trei ori mai mult decât rata de creştere a comerţului. Investiţiile externe directe au devenit astfel un determinant major al pattern-urilor comerciale, pe măsură ce fluxul anual de IED s-a dublat faţă de 1992, atingâng la sfârşitul anilor 1990 valoarea de aproape 350 miliarde dolari.

[4] Un alt indicator extrem de important pentru a plasa în timp începuturile globalizării îl reprezintă numărul de ONG-uri: la începutul secolului XX erau în jur de 170, iar astăzi sunt peste 5500; în anii 1980-1990 erau aproximativ 2500, ceea ce înseamnă că numărul lor a crescut în ultima perioadă cu 100%.

[5] Kenichi Ohmae, *The End of the Nation State: The Rise of Regional Economies* (New York: Free Press Paperbacks, 1995), 15 (trad. mea).

[6] Malcolm Waters consideră că globalizarea este un proces care începe în secolul XV, deoarece, în opinia sa, acela este momentul în care „constrângerile asupra geografiei asupra economiei, politicului, socialului şi culturalului au dispărut, iar indivizii, conştientizând acest lucru, au început să se comporte în consecinţă" (trad. mea). Vezi Malcolm Waters, *Globalization*, 2nd edition (London and New York: Routledge, 2001).

În al doilea rând, dacă în trecut au existat, într-adevăr, *tendințe* globale/globalizatoare, este totuşi îndoielnic că putem vorbi cu adevărat despre *globalizare* în vreo altă epocă decât cea prezentă. Abia astăzi nivelul interconectării, interacțiunii şi interdependenței economice, spre exemplu, este îndeajuns de semnificativ pentru a ne îndreptăți să utilizăm conceptul de „globalizare" în descrierea lui. Altfel spus, abia astăzi, economia globală a devenit (şi devine pe zi ce trece) realitate; abia astăzi întrega lume s-a transformat şi se transformă, aşa cum se exprima Kenichi Ohmae, într-o scena uriaşă din care dispar barierele şi *recuzita* inutilă, într-o lume în care „cu toții devenim parte a unei uriaşe trupe de teatru formată din actori şi actrițe interdependenți. Nu avem cu toții aceleaşi replici şi nici nu avem acelaşi repertoriu, dar niciunul dintre noi nu este pe deplin independent"[7].

Pe de altă parte, nu trebuie uitat că modelul actual al globalizării este unul diferit de fenomenele sau tendințele globale/globalizatoare din trecut[8]. Şi mai important, impactul social al globalizării în configurația ei actuală este unul cu totul remarcabil, la fel de semnificativ precum impactul revoluției industriale asupra modernității. Globalizarea a produs, altfel spus, transformări semnificative, chiar „revoluționare" uneori, în viața economică, politică sau culturală a societăților actuale. Una dintre aceste transformări – impactul globalizării asupra statului – va fi, de altfel, analizată pe larg în ultima secțiune a acestui capitol.

Globalizarea a fost analizată dintr-o triplă perspectivă: economică (cu accent pe aranjamentele sociale şi instituționale care au în vedere producția, schimbul, distribuția şi consumul), politică (cu accent pe aranjamentele sociale care vizează concentrarea şi aplicarea puterii, autoritatea, administrația şi diplomația) şi culturală (cu accent pe aranjamentele sociale care fac referire la producția, schimbul şi exprimarea simbolurilor şi valorilor)[9]. Deşi nu ignoră cu totul aspectele culturale ale globalizării, capitolul de față se concentrează totuşi asupra aspectelor ei economice şi politice.

În altă ordine de idei, globalizarea poate fi examinată şi prezentată fie ca un proces unitar care produce modificări profunde la nivelul întregii realități socio-politico-economice, fie ca un decupaj dintr-un puzzle mai larg care să evidențieze una dintre implicațiile sale extrem de importante. În acest capitol voi adopta mai ales cea de-a două strategie, încercând să reliefez în special modul în care, la nivel politic, statul este marcat de transformările globale şi, în acelaşi timp, modul în care el răspunde şi se transformă sub presiunea acestor provocări, fără ca prin aceasta să argumentez în favoarea unui joc de sumă zero: dacă

[7] Kenichi Ohmae, *The Next Global Stage. Challenges and Opportunities in Our Borderless World* (New Jersey: Pearson Education, 2005), 5 (trad. mea).
[8] Bruce Mazlish, *The New Global History* (New York: Routledge, 2006).
[9] Waters, *Globalization*, 17-18 (trad. mea).

statele naţiune nu-şi pierd complet semnificaţia, cu certitudine natura politicii moderne, dar mai ales contemporane, se modifică esenţial.

2. Globalizarea: definiţii, dimensiuni şi perspective de analiză

Deşi, după cum am sugerat deja, globalizarea este unul dintre cele mai studiate fenomene ale lumii contemporane, nu există (încă) o definiţie universal acceptată a sa. Definiţiile sale sunt, dimpotrivă, extrem de diverse şi diferite, uneori chiar contradictorii. Dincolo, însă, de diversitatea perspectivelor din care poate fi – şi a fost – definită şi analizată globalizarea, este incontestabil că ea constituie, fără doar şi poate, o „lărgire, adâncire şi accelerare a interconectării la scară mondială în toate aspectele vieţii sociale contemporane".[10] Globalizarea a adus cu sine, aşa cum s-a evidenţiat de nenumărate ori, „deteritorializarea" relaţiilor sociale. Aceasta se traduce prin faptul că timpul şi spaţiul se comprimă la o intensitate şi în moduri fără precedent, deoarece noile oportunităţi de comunicare topesc distanţa şi timpul[11]. Prin intermediul acestora, experienţa călătoriilor devine extrem de accesibilă iar distanţele pot fi foarte uşor compensate. Diminuarea clivajelor de comunicare, cel puţin la nivel tehnologic, face posibile noi tipuri de cooperare în timp real, chiar dacă cei implicaţi în acest proces se află la distanţe extrem de mari unii faţă de alţii. Transformarea economiei internaţionale în economie globală sau, mai general, a internaţionalului în global, face posibilă emergenţa „societăţii reţea", în cadrul căreia dinamicul ia locul staticului. Delimitările spaţiale de tipul „în interior" sau „în exterior" se diminuează până la dispariţie prin faptul că spaţiul se comprimă o dată cu contractarea timpului; spaţiul nu mai este la fel de important pe cât era în modernitate pentru că reţelele de informaţii şi fluxurile informaţionale aferente acestora reuşesc să depăşească constrângerile spaţiale.

[10] David Held, Anthony McGrew, David Goldblatt, Jonathan Perraton, *Transformări globale. Politică, economie şi cultură* (Iaşi: Polirom, 2004), 26.

[11] Un exemplu în acest sens este reprezentat de următoarea povestire *narată de un guru al globalizării*: „În 1988 un oficial guvernamental din Statele Unite călătorea la Chicago în limuzina sa dotată cu telefon mobil. Era pentru prima dată când experimenta o astfel de noutate şi, a fost atât de încântat de această nouă oportunitate de comunicare încât şi-a sunat soţia doar pentru a se lăuda. Nouă ani mai târziu, în 1997, acelaşi oficial vizita un îndepărtat sat din Coasta de Fildeş, în vestul Africii, la care se putea ajunge doar cu canoea. În timpul vizitei, un oficial local i-a spus că trebuie să contacteze administraţia de la Washington şi i-a dat un telefon celular pentru a face acest lucru. Iar dacă aceeaşi situaţie s-ar fi întâmplat peste încă o decadă, telefonul celular al oficialului american ar fi fost contactat direct cu Statele Unite". (Peter N. Stearns, *Globalization in World History* (London and New York: Routledge, 2010), 124 (trad. mea)).

Cei mai mulți dintre autorii care analizează globalizarea se referă la ea, pe bună dreptate, ca la un *proces evoluționist*[12], o *transformare istorică*[13] sau o *realitate multidimensională*[14] ce decurge din „diversitatea care este parte a naturii sale intrinseci"[15]. De aceea, putem vorbi nu doar de (o) globalizare, ci de mai multe. În ciuda acestei diversități a fenomenelor care o caracterizează, putem vorbi totuşi de cel puțin două „constante" ale globalizării (care pot fi considerate în acelaşi timp ca reprezentând trăsăturile ei fundamentale): 1) creşterea interdependențelor, ca urmare a „creşterii interconectărilor reflectată în extinderea fluxurilor de informație, tehnologie, capital, bunuri, servicii şi persoane"[16]; şi 2) creşterea gradului de deschidere, de transparență. Aceste două „constante" sunt, la rândul lor, „interconectate". Aşa cum observa pe bună dreptate George Modelski, „pentru a funcționa liber, conexiunile implică (necesită) societăți deschise, deoarece ele se dezvoltă cel mai bine în lipsa barierelor – bariere comerciale, bariere în calea fluxurilor de capital, în calea migranților sau în calea difuzării ideilor şi practicilor"[17].

Intersectarea interdependenței şi deschiderii se adâncește ca urmare a următoarelor componente fundamentale care caracterizează procesul de globalizare:

a. internaționalizarea comerțului, a finanțelor şi a investițiilor (unele dintre cele mai vizibile efecte ale globalizării sunt în sfera economică: expansiunea comerțului internațional şi a investițiilor străine directe, incluzând reducerea barierelor din calea liberului schimb şi deschiderea economiilor naționale către comerț, către fluxurile şi schimburile internaționale);
b. avansul rapid al tehnologiilor (globalizarea tehnologiilor permite comunicarea şi difuzarea ieftină şi aproape instantanee a informației);
c. diseminarea paradigmelor politice (globalizarea se transformă într-un instrument pentru promovarea anumitor valori, comportamente şi standarde – de

[12] George Modelski, „Globalization as Evolutionary Process," în *Globalization as Evolutionary Process. Modeling Global Change*, ed. George Modelski, Tessaleno Devezas, William R. Thompson (London: Routledge, 2008), 12-29 (trad. mea).

[13] James H. Mittelman, *Whiter Globalization? The Vortex of Knowledge and Ideology* (London: Routledge, 2004). Aşa cum explică Mittelman, globalizarea produce o transformare semnificativă a tuturor domeniilor fundamentale ale vieții sociale: „în economie, pentru că se schimbă modul de asigurare a necesităților cotidiene precum şi existența în ansamblul său; în politică, din moment ce locul şi deținătorul puterii se transferă gradual atât supra cât şi substatal, formând un sistem stratificat; în cultură, deoarece se produce o erodare a unor moduri de viață şi apariția unor forme hibride noi" (4-5) (trad. mea).

[14] Paul Hopper, *Living with Globalization* (Oxford, New York: Berg, 2006), 139 (trad. mea).

[15] Ian Clark, *Globalization and International Relations* (Oxford: Oxford University Press, 1999), 35 (trad. mea).

[16] NIC (National Intelligence Council), *Mapping the Global Future* (Honolulu: University Press of the Pacific, 2004) (trad. mea).

[17] Modelski, „Globalization as Evolutionary Process", 11 (trad. mea).

natură democratică şi participativă – în plan politic, socio-economic, în planul securităţii şi protecţiei mediului etc.);

d. emergenţa mişcărilor sociale cu influenţă locală şi transnaţională (organizaţii internaţionale şi regionale constituite pe baza unui set comun de interesete şi nu pe similitudini geopolitice îşi desfăşoară activitatea în planul politicilor publice şi influenţează soluţionarea problemelor sectoriale);
e. standardizarea sistemelor de securitate globală (în cadrul sistemului Naţiunilor Unite);
f. internaţionalizarea problemelor transfrontaliere (probleme globale precum degradarea mediului, comerţul internaţional de droguri sau de arme, depăşesc graniţele naţionale şi implică răspunsuri supranaţionale; instuţţiile transnaţionale joacă un rol vital în aceste zone care în mod tradiţionalţineau de domeniul guvernelor naţionale);
g. translarea puterii dinspre statele suverane către elitele globale avansate tehnologic precum şi către interesele private supranaţionale (pe baza tehnologiei moderne, a reţelelor de transport, a telecomunicaţiilor, a liberalizării educaţiei şi economiei, globalizarea are potenţialul de a transforma modul în care organizaţiile şi indivizii operează, cooperează şi interacţionează).[18]

Din perspectiva Fondului Monetar Internaţional,[19] unul dintre principalii ei actori, globalizarea se referă, înainte de toate, la integrarea economiilor la nivel mondial, în principal prin intermediul liberei circulaţii a bunurilor, serviciilor şi capitalurilor, precum şi, în unele cazuri (din ce în ce mai frecvente), a liberei circulaţii a persoanelor (forţei de muncă) şi a cunoaşterii (a tehnologiei)[20]. Aceste libertăţi determină ample mutaţii la nivel cultural, politic şi ecologic (ambiental), mutaţii care se transformă, la rândul lor, în dimensiuni/grile de analiză ale globalizării. Investiţiile (în principal investiţiile străine directe), răspândirea tehnologiei, instituţiile internaţionale, forţa de muncă educată dar şi economia de piaţă (ca fundal al tuturor acestor caracteristici) se constituie în

[18] Group of Experts on the United Nations Programme in Public Administration and Finance, *Globalization and State: an overview. Report prepared by the Secretariat* (May 2000), 2-4 (trad. mea).

[19] La conferinţa internaţională de la Bretton Woods (New Hampshire) din iulie 1944, 45 de state au hotărât să creeze un cadru pentru cooperarea economică internaţională o dată cu sfârşitul celui de-al Doliea Război Mondial; două instituţii rezultă în urma acestei înţelegeri: Fondul Monetar Internaţional (FMI) şi Banca Mondială (BM), care, începând cu acel moment, se transformă în vectori ai globalizării. Încă de la început rolul FMI a fost cel de a supraveghea sistemul monetar internaţional şi de a monitoriza politicile monetare şi financiare ale membrilor săi în vreme ce scopul iniţial al Băncii Mondiale a fost de facilita reconstrucţia şi dezvoltarea statelor afectate de cel de-al Doliea Război Mondial, evoluând până astăzi la obiectivul de reducere a sărăciei prin mecanismele incluzive şi sustenabile ale globalizării.

[20] http://www.imf.org/external/np/exr/key/global.htm.

forţe motrice ale globalizării. De altfel, încă de la începuturile utilizării sale, termenul „globalizare" reflectă avansul tehnologic care a făcut mai facilă şi mai rapidă desfăşurarea tranzacţiilor internaţionale, atât ca fluxuri comerciale cât şi ca fluxuri de capital. Ca atare, termenul se referă în primul rând la extinderea, dincolo de graniţele statelor naţionale, a forţelor economice care de-a lungul timpului au operat la nivelul activităţii economice umane (de la nivelul pieţelor rurale, la cel al industriilor urbane sau la cel al fluxurilor financiare).

Modul în care bunurile, capitalurile şi persoanele au devenit realităţi globalizate este ilustrat de o serie de indicatori precum:

a. valoarea comerţului (de bunuri şi sericii) ca procent din produsul naţional brut global (PNB) global a crescut de la 42.1% în 1980 la 62,1% în 2007;
b. investiţiile străine directe au crescut de la 6,6% din PNB global în 1980 la 31,8% în 2006;
c. stocul împrumuturilor bancare primare, ca procent din PNB global, a crescut la aproape 10% în 1980 şi la 48% în 2006;
d. numărul minutelor de minutelor de convorbiri telefonice internaţionale pe cap de locuitor a crescut de la 7,3 în 1991 la 28,8 în 2006;
e. numărul muncitorilor străini a crescut de la 78 milioane (reprezentând 2,4 din populaţia lumii) în 1965 la 191 milioane (reprezentând 3% din populaţia lumii) în 2005.

Deşi, după cum spuneam, nu există o definiţie unică şi general acceptată a globalizării, există totuşi o serie de aspecte/trăsături ale ei care sunt extrem de evidente şi acceptate de toţi analiştii. În primul rând, atunci când vorbim despre globalizare trebuie să avem în vedere dinamica extrem de ridicată a schimburilor şi a interacţiunilor umane care a creat *un nou tip de conştiinţă a lumii*[21]. Spre exemplu, dacă în anul 1980 erau 1 milion de călători internaţionali pe zi, la începutul anilor 2000 numărul lor depăşea 3 milioane. În al doilea rând, noile tehnologii informaţionale şi de comunicare influenţează profund producţia şi distribuţia bunurilor, fapt care se reflectă în modificarea structurii comerţului internaţional. În al treilea rând, indivizii devin din ce în ce mai dependenţi unii de alţii, atât în aspecte care ţin de viaţa cotidiană dar, mai ales, în aspecte care tradiţional intrau în sfera politicii internaţionale (care impunea acţiuni unilaterale ale statelor). Probleme precum încălzirea globală sau terorismul, spre exemplu, sunt imposibil de gestionat la nivel local sau naţional, motiv pentru care se încearcă tot mai mult astăzi identificarea şi implementarea unor mecanisme supranaţionale de gestionare.

Aşa cum s-a observat, globalizarea comportă nu doar o dimensiune economică, tehnologică sau/şi politică, ci şi una culturală. În ce anume constă

[21] Roland Robertson denumeşte această nou realitate ca reprezentând o „conştiinţă globală" (Robertson, *Globalization*, 8).

globalizarea culturală este, însă, din nou, subiect de dispută între analişti. Unii autori consideră că globalizarea se confundă practic cu eliminarea diferenţelor culturale. De cele mai multe ori, acest fenomen este numit „americanizare", „Coca-Colizare" sau „McDonaldizare". Din această perspectivă, globalizarea nu este nimic altceva decât o mască ideologică pentru omogenizarea culturală a lumii. George Ritzer, spre exemplu, consideră că „deoarece acest fenomen pe care-l numim globalizare – integrarea pieţelor, comerţului, finaţelor, informaţiei şi a proprietăţii corporatiste globale – este un fenomen foarte american: are urechile lui Mickey Mouse, mănâncă Big Mac şi bea Coca-Cola ... ţările care plonjează în globalizare, plonjează practic într-un mare grad de americanizare"[22]. Unii autori nu ezită chiar să desemneze globalizarea ca „imperialism cultural" înţelegând prin aceasta că „anumite culturi dominante ameninţă să copleşească alte culturi mai vulnerabile"[23]; or, cel mai des invocată astfel de cultură (de cele mai multe ori în forma sa de subcultură) este cea americană fapt pentru care globalizarea se confundă cu „mocirla culturală nord americană omogenizată"[24].

Teza „omogenizării" sau a „americanizării" culturale nu este, totuşi, una necontestată. Dimpotrivă, există foarte mulţi autori care au argumentat împotriva ei, considerând-o inadecvată. Adepţii acestui punct de vedere (mult mai apropiat de *mainstream-ul* analizei globalizării) consideră că globalizarea se constituie în mediatorul politic şi social (migraţia este un exemplu în acest sens) al interacţiunilor culturale, al căror rezultat este, de fapt, mixul cultural, nu omogenizarea. Astfel, globalizarea, fără a mai fi o forţă uniformizantă, devine formula optimă care permite coabitarea, transformarea şi generarea valorilor culturale. Altfel spus, globalizarea susţine sincretismul cultural, tradus prin hibridizare, care facilitează „combinarea, fuziunea, melanjul"[25], nu „omogenizarea" culturilor (transparenţa şi interconectarea fiind elemente centrale ale acestui proces).

Mergând pe aceeaşi linie care, pentru a compensa lipsa unei definiţii universal acceptate, încearcă să indexeze principalele trăsături ale globalizării, James Backford[26] propune şi face referire, la rândul său, la următoarele aspecte: creşterea frecvenţei, volumului şi a interrelaţionării culturilor, bunurilor, informaţiei şi indivizilor, atât în timp cât şi în spaţiu; capacitatea din ce în ce mai

[22] Thomas L. Friedman, „Big Mac II", *New York Times* (11 decembrie 1996).
[23] John Tomlison, *Globalizare şi cultură* (Timişoara: Amarcord, 2002), 116.
[24] Herbert I. Schiller, „Electronic Information Flows: New Basis for Global Domination", citat în Tomlison, *Globalizare şi cultură*, 117.
[25] Tomlison, *Globalizare şi cultură*, 203. O analiză raporturilor dintre globalizare şi cultură poate fi găsită şi în Jan Nederveen Pieterse, *Globalization and Culture. Global Mélange* (Plymouth: Rowman & Littlefield Publishers, 2009).
[26] James Backford, *Social Theory and Religion* (Cambridge: Cambridge University Press, 2003), 118-119 (trad. mea).

crescută a tehnologiilor informaționale de a reduce şi comprima timpul şi spațiul (dintr-o astfel de perspectivă au apărut noțiuni precum cea de *sat global* propusă şi dezvoltată de Marshall McLuhan[27]); răspândirea practicilor rutiniere şi a protocoalelor în vederea procesării fluxurilor globale de informații, finanțe, bunuri şi indivizi; apariția instituțiilor şi a mişcărilor sociale care promovează, reglementează, supervizează sau resping globalizarea; apariția unui nou tip de conştiință globală sau apariția unui nou tip de ideologie a globalizării care reflectă gradul ridicat de interconectare globală (*cosmopolitanismul* este un exemplu în acest sens, care în contradicție cu comunitarianismul, se bazează şi construieşte pe universalitatea gândirii morale şi politice).

O analiză mult mai amănunțită şi, totodată, mult mai axată pe aspecte funcționale este oferită de Thomas Hylland Eriksen[28] care identifică următoarele dimensiuni fundamentale pentru definirea şi înțelegerea globalizării:

a. *De-localizarea*: faptul că, datorită globalizării şi a schimbărilor economice şi tehnologice aflate la baza ei, distanțele devin irelevante, relative sau măcar extrem de puțin importante. Aşa cum observa, în acest sens, Jan Aart Scholte, „evenimentele globale – via telecomunicații, computere, media audiovizuală – apar aproape simultan oriunde şi peste tot în lume"[29]. Anthony Giddens a descris, de asemenea, foarte sugestiv fenomenul delocalizării atunci când a constatat că „relațiile sociale părăsesc contextul local al interacțiunii şi se reformulează în contextul indefinit spațio-temporal"[30].
b. *Mişcarea* şi *accelerarea*: creşterea constantă a vitezei cu care circulăm dar, mai ales, creşterea vitezei cu care circulă informația grație internetului. Migrația, călătoriile de afaceri, conferințele internaționale şi – nu în ultimul rând – turismul, au crescut exponențial în ultimele decade, generând implicații importante pentru comunitățile locale, atât la nivel politic cât şi economic. Din perspectiva creşterii velocității activităților sociale, Stephen Castels şi Alasdair Davidson[31] constată emergența „identităților multiple" în vreme ce Jan Aart Scholte vorbeşte despre necesitatea de a părăsi „teritorialismul metodologic deoarece globalizarea (înțeleasă ca extindere a supranaționalității) implică o

[27] Această sintagmă a fost utilizată pentru prima dată de McLuhan în lucrarea *The Gutenberg Galaxy: the Making of Typographic man* (Toronto: University of Toronto Press, 1962).

[28] Thomas Hylland Eriksen, *Globalization. The Key Concepts* (Oxford, New York: Berg, 2007).

[29] Jan Aart Scholte, "Beyond the Buzzword: Towards a Critical Theory of Globalization", în *Globalization: Theory and Practice*, ed. Eleonore Kofman şi Gillians Young (London: Pinter, 1996).

[30] Anthony Giddens, *The Consequences of Modernity* (Cambridge: Polity Press, 1990), 21 (trad. mea).

[31] Stephen Castles, Alasdair Davidson, *Citizenship and Migration: Globalization and the Poltics of Belonging* (London: Palgrave Macmillan, 2000).

redefinire majoră de abordare"[32]. Pe de altă parte, impactul accesului la informaţie şi al vitezei cu care circulă informaţia este imens. Numărul utilizatorilor de Internet a crescut din anii 1990 până la sfârşitul anilor 2000, de la 26 milioane la peste 1 miliard de utilizatori; numărul site-urilor de tipul www. a crescut din momentul introducerii acestei formule în 1992 la 100 milioane în 2000 şi la peste 500 milioane astăzi.

c. *Standardizarea*: aplicarea unor norme şi standarde comune care să favorizeze demersurile comparative şi astfel să genereze mecanismele care fac posibilă traducerea lumilor aparent incomensursabile. (*diferenţele* se estompează şi locul lor este luat de *repetiţii*).

d. *Interconectarea* şi *mixtarea*. Pe de o parte, interconectarea implică faptul că globalizarea creează condiţiile pentru ca unele evenimente sau forţe extrem de îndepărtate să producă efecte, să influenţeze spaţiul regional şi local. Aşa cum argumenta David Held, „conceptul de globalizare implică o *întindere* a activităţilor sociale, politice şi economice peste graniţe, astfel încât evenimentele, deciziile şi activităţile dintr-o regiune a lumii să aibă semnificaţie pentru indivizi şi comunităţi din regiunile îndepărtate ale globului"[33]. Pe de altă parte, dependenţa mutuală şi conexiunile transnaţionale conduc la necesitatea unor noi acorduri internaţionale şi – prin aceasta – modelează şi redefinesc politica externă clasică (cea care avea ca unic actor statul). Dintr-o perspectivă oarecum asemănătoare, creşterea constantă a *intersecţiilor culturale* – mixtarea – determină creşterea gradului de influenţă mutuală; peste această dinamică (clasică) se suprapune tehnologia informaţiei, care se trasnformă într-un catalizator al interacţiunilor culturale.[34] Astfel, culturala globală „este marcată mai curând de o organizare a diversităţii decât de o copie a uniformităţii ... Dar, lumea a devenit o reţea de relaţii sociale şi, între regiunile sale diferite există un flux de înţelesuri atât la nivelul indivizilor cât şi la nivelul bunurilor"[35].

e. *Vulnerabilitatea* sporită, cauzată de slăbirea şi uneori chiar dispariţia graniţelor şi – pe cale de consecinţă – de apariţia unor riscuri globale, precum SIDA, pandemiile de gripă, terorismul transnaţional, crima organizată sau schimbările

[32] Jan Aart Scholte, *Globalization: A Critical Introduction*, ediţia a II-a (London: Palgrave, 2005), 65 (trad. mea).

[33] Held, *Transformări globale*, 39.

[34] Numărul convorbirilor telefonice transatlantice (de voce) a crescut de la 100000 în 1986 la mai mult de 1,9 milioane o decadă mai tîrziu, iar numărul celor transpacifice a crescut de la 41000 la 1,1 milioane pentru aceeaşi perioadă; din perspectiva fluxurilor totale, volumul convorbirilor telefonice internaţionale a crescut de la 12,7 miliarde de minute de convorbire în 1982 la 42,7 miliarde de minute de convorbire în 1992 şi la 67,5 miliarde în 1996. Ulterior rata de creştere a fost de 18-20 % (cf. Held, *Transformări globale*, 389).

[35] Ulf Hannerz, „Cosmopolitans and Locals in World Culture", în *Global Culture*, ed. Mike Featherstone (London: Sage, 1990), 237 (trad. mea).

climaterice. Aceste riscuri globale sunt imposibil de gestionat/combătut la nivelul statului națiune. Deocamdată, însă, nu există instituții supranaționale puternice care să poată îndeplini o asemenea misiune. Ca atare, comunitățile umane rămân extrem de vulnerabile la aceste riscuri. Mai mult, vulnerabilitatea lor este cu atât mai ridicată cu cât, în condițiile globalizării, „crima/infracțiunea vine de peste tot și merge peste tot”[36]. Nu întâmplător, Ulrich Beck vorbește despre emergența unei „societăți a riscului” (*risk society*) în contextul globalizării[37].

f. *Re-localizarea*. Această dimensiune a globalizării face referire la o serie întreagă de reacții la tendințele de de-localizare; lumea fragmentată prin de-localizare își găsește contraponderea prin apariția diverselor forțe care reflectă identitățile politice sub-naționale (sau naționale) precum și integrarea comunitară. Aceasta nu înseamnă altceva decât că globalizarea este, pe de o parte, centripetă, prin aceea că leagă oameni și, pe de altă parte, centrifugă, prin faptul că generează (re)construcția unicității locale. În termenii lui Jonathan Friedman, „fragmentarea etnică și culturală și omogenitatea modernistă nu sunt două argumente, două perspective opuse asupra a ceea ce se întâmplă astăzi în lume, ci sunt două tendințe constitutive ale realității globale”[38]. Pentru a reflecta această realitate complexă și – până la un punct – oximoronică, unii autori apelează – din ce în ce mai des – la un nou termen, „glocalizare”[39], definit de dicționarul Oxford ca „apropierea până la combinare a globalului și localului”.

[36] Robert W. Winslow, Sheldon X. Zhang, *Criminology: A Global Perspective* (New Jersey: Pearson/Prentice Hall, 2008), 25 (trad. mea).

[37] Ulrich Beck, *Risk Society: Towards a New Modernity* (London: Sage, 1992).

[38] Jonathan Friedman, „Being in the World: Globalization and Localization”, în *Global Culture*, 311 (trad. mea).

[39] Fără ca acest studiu să-și propună dezbaterea conceptului de „glocalizare”, totuși trebuie menționat că strategia avută în vedere în analiza provocărilor contemporane la adresa statului se circumscrie unei astfel de abordări. De asemenea câteva dintre semnificațiile conceptului vor fi redate în cele ce urmează. Astfel, Roland Robertson conceptualizează globalizarea ca fiind „universalizarea particularului și particularizarea universalului”. (Robertson, *Globalization*, 100 (trad. mea)). Anthony Giddens înțelege un asemenea proces din perspectiva faptului că globalizarea provoacă resurecția identităților culturale (vezi Anthony Giddens, *Runaway World* (New York: Routledge, 2000), 31), iar Agenția Statelor Unite pentru Dezvoltare Internațională (USAID) identifica o astfel de tendință ca fiind marcată de „liberalizarea piețelor și în același timp orientarea către o guvernare mai responsabilă și mai democratică” (United States Agency for International Development Programme, *Democratic Institution Support Project Report* (Washington DC: USAID, 1990), 1 (trad. mea)).

3. Efectele globalizării

Nu numai definiția globalizării este un subiect controversat printre analiştii acestui fenomen. În aceeaşi situație se află şi problema întinderii şi intensității globalizării. David Held a identificat, din această perspectivă, trei şcoli distincte de analiză a globalizării (înțeleasă, de această dată, în primul rând ca fenomen social şi abia apoi economic): hiperglobalismul, scepticismul şi transformativismul[40]. Pentru adepții tezei hiperglobaliste, globalizarea este un fenomen care produce modificări profunde în structura organizării şi funcționării comunităților umane. Mai mult, consideră hiperglobaliştii, „tradiționalele state națiune au devenit unități de afaceri nenaturale"[41]. Prin contrast, scepticii consideră globalizarea un fenomen exagerat şi mistificat, mai ales în dimensiunea lui economică. În opinia lor, asistăm astăzi mai curând la o internaționalizare şi nu la o globalizare a economiei mondiale, internaționalizare care nu implică o „restructurare profundă sau chiar semnificativă a relațiilor economice mondiale"[42]. În orice caz, conform scepticilor, puterea guvernelor şi suveranitatea statelor este departe de a fi subminată de guvernarea mondială. Plasându-se între aceste două extreme, adepții transformativismului[43] argumentează, dimpotrivă, că „globalizarea este o forță motrice centrală a rapidelor schimbări sociale, politice şi economice care reconfigurează societățile moderne şi ordinea mondială"[44]. Conform acestor teoreticieni, guvernele şi statele în formula lor tradițională trec printr-o serie de transformări extrem de profunde, care decurg din faptul că linia de demarcație dintre domestic şi internațional, dintre afaceri interne şi proiecția interesului național pe plan internațional se estompează, iar în unele cazuri chiar dispare.

Poate că cea mai aprinsă şi mai largă controversă legată de globalizare, în special în versiunea ei economică (globalizarea pieței libere), este însă cea despre efectele ei (pozitive sau negative). Cel puțin trei poziții sau perspective au fost exprimate în legătură cu această problemă. Una dintre ele este perspectiva *globalistă*, sau *neo-liberală*, conform căreia piața liberă, prin eliminarea reglementărilor stricte asupra economiei globale, este singura modalitate de maximizare a prosperității. Cea de a doua este perspectiva naționaliştilor economici, una de natură *populistă*, care respinge globalizarea şi militează pentru impunerea restricțiilor asupra liberului schimb în vederea corectării inegalităților

[40] Held, *Transformări globale*, 26.
[41] Ohmae, *The End of the Nation State*, 5 (trad. mea).
[42] Held, *Transformări globale*, 30.
[43] Anthony Giddens, *The Consequences of Modernity* (Cambridge: Polity Press, 1990), Jan Aart Scholte, *International Relations of Social Change* (Buckingham: Open University Press, 1993), Manuel Castells, *The Rise of Network Society* (Oxford: Blackwell, 1996).
[44] Held, *Transformări globale*, 31.

economice produse de aceasta. În sfârşit, cea de a treia perspectivă este cea *comunitariană*. Adepţii acestei perspective radicale consideră că globalizarea este sinonimă cu „tirania capitalistă" sau „exploatarea imperialistă", fiind totodată responsabilă de o „degradare fără precedent a ecosistemului global"[45]. Conform unuia dintre reprezentanţii marcanţi ai perspectivei comunitariene, Dani Rodrik, obiectivul central al acestei abordări constă în „reîntoarcerea la comunităţile locale independente şi coezive"[46].

Fără să pretind că există o sinonimie perfectă între globalizare şi neo-liberalism, consider că globalizarea este în primul rând produsul a ceea ce Andrew Gamble a numit „revitalizarea, în ultimii 30 de ani, a liberalismului economic atât ca economie politică, cât şi ca, ideologie politică"[47]. Argumentele neo-liberale împotriva „intervenţiei proactive a statului"[48] pentru a gestiona funcţionarea pieţei sunt cele care au avut contribuţia determinantă la conturarea tendinţelor economico-politice specifice globalizării. Aceste argumente au determinat contractarea statului, diminuarea reglementărilor oficiale şi, nu în ultimul rând, abolirea restricţiilor existente în calea libertăţii de mişcare a persoanelor, bunurilor, serviciilor şi capitalurilor. Este, cred, indiscutabil că unele dintre cele mai importante dintre trăsăturile globalizării sunt rezultatul implementării unor valori şi precepte neoliberale precum disciplina fiscală, liberalizarea financiară, liberalizarea comerţului, privatizarea şi dereglementarea sau garantarea proprietăţii[49]. Prin urmare, dacă nu în întregime congruente, globalizarea şi liberalismul (neoliberalismul) sunt cel puţin interdependente.

Nu este deloc surprinzător, în aceste condiţii, că neoliberalii sunt în general optimişti în privinţa efectelor de până acum sau a efectelor viitoare ale globalizării. Aşa cum spuneam, însă, această problemă este una extrem de

[45] Robert Gilpin, *Economia mondială în secolul XXI. Prococarea capitalismului global* (Iaşi: Polirom, 2004), 221-239.

[46] Dani Rodrik, *Has Globalization Gone Too Far?* (Washington D.C.: Institute for International Economics, 1997), 2 (trad. mea).

[47] Andrew Gamble, „Neo-liberalism", *Capital and Clas,* 75 (2001): 127 (trad. mea). Această opinie este împărtăşită şi de Martin Carnoy şi Manuel Castells, care consideră că sursa globalizării a fost reprezentată de procesul de restructurare a capitalismului – atât a statului cât şi a corporaţiilor – care era menit să depăşească criza de la mijlocul anilor 1970. Or, această restructurare a avut un profund caracter liberal, având la bază valori precum „dereglementarea, liberalizarea şi privatizarea, atât la nivel intern cât şi internaţional" (Martin Carnoy, Manuel Castells, „Globalization, the Knowledge Society, and the Network State: Poulatzas at the millenium", *Global Networks* 1 (2001): 5, (trad. mea)).

[48] Jan Aart Scholte, *Globalization. A Critical Introduction* (London: Palgrave, 2000), 34 (trad. mea).

[49] John Willianson, „In search of a Manual for Technopols", în *The Political Economy of Policy Reform*, ed. John Williamson (Washington: Institute for International Economics, 1994), 26-8 (trad. mea).

controversată, pentru mulţi autori globalizarea fiind foarte departe de a avea (doar) efectele benefice pe care le evidenţiază de obicei neoliberalii. Chiar şi unii dintre criticii ei cei mai aprigi recunosc, totuşi, că ea aduce cu sine şi o serie importantă de avantaje. Unul dintre acestea este promovarea eficienţei şi dezvoltării economice, prin facilitarea accesului la capital, tehnologie, importuri mai ieftine sau la pieţe de export mai mari. Aşa cum observa Joseph Stiglitz, unul dintre cei mai importanţi critici ai ei (mai ales în formula sa neoliberală, susţinută de Fondul Monetar Internaţional), globalizarea „a diminuat sentimentul izolării resimţit în ţările aflate în curs de dezvoltare şi a oferit multora din această lume acces la cunoaştere, mult peste ceea ce putea deţine cea mai bogată ţară cu un secol în urmă”[50]. Datorită acestei partajări şi dispersări a tehnologiei şi a cunoaşterii produsă de globalizare, inovatorii, fie ei din zona economiei/afacerilor, fie din spaţiul politic/guvernamental, pot prelua astăzi mult mai uşor ideile şi practicile de succes în diferite locuri pentru a le adapta şi implementa (în manieră descentralizată) astfel încât să fie operaţionale în spaţiul în care le aplică.

Este un loc comun printre critici că globalizarea/liberalizarea economică produce inegalităţi economice şi sociale inacceptabile şi sărăcie. Această opinie trebuie privită, însă, cu suspiciune. În orice caz, împotriva ei au fost formulate argumente care merită aduse în atenţie. Spre exemplu, aşa cum au observat David Dollar şi Aart Kraay, doi economişti ai Băncii Mondiale, „în timp ce ratele de creştere ale statelor bogate s-au încetinit în ultimele câteva decade, ratele de creştere ale *globalizaţilor* (state în curs de dezvoltare care intră în precesul de globalizare) au marcat un pattern opus: creşterea s-a accelerat în anii 1970, în 1980 şi în 1990. În 1990, ţările globalizate în curs de dezvoltare au avut o creştere economică de 5% per capita, statele bogate de 2,2% iar, statele neglobalizate în curs de dezvoltare de doar 1,4%. Astfel, globalizaţii încep să-i prindă din urmă pe cei bogaţi, pe când ne-globalizaţii se îndepărtează din ce în ce mai mult”[51]. În altă ordine de idei, Dollar şi Kraay susţin că, în pofida opiniei, extrem de des invocată, că globalizarea, prin diminuarea rolului tradiţional al statului de a interveni în favoarea celor dezavantajaţi, produce accentuarea inegalităţii, liberalizarea şi participarea la piaţa globală produc, de fapt, diminuarea sărăciei şi reducerea inechităţilor: „un pachet politic cuprinzând dreptul la proprietate privată, disciplină fiscală, stabilitate macroeconomică şi deschidere către comerţul mondial creşte, în medie, venitul celor săraci cu acelaşi procent cu care creşte venitul celorlalţi actori. [...] Pe de altă parte, există puţine dovezi care ar putea susţine că un procent foarte mare de cheltuieli guvernamentale pe servicii

[50] Joseph Stiglitz, *Globalization and Its Discontents* (New York: W.W. Norton & Company, 2003), 4 (trad. mea).

[51] David Dollar, Aart Kraay, „Trade, Growth and Poverty”, în *The Economic Journal* 14 (493): 2004, F22-F49, F47 (trad. mea).

sociale ar afecta într-o manieră sistematică veniturile celor săraci" [52]. Aşa cum sintetiza şi fostul secretar general ONU, Kofi Annan, „principalii pierzători în lumea extrem de inegală de astăzi nu sunt cei care sunt expuşi prea mult globalizării. Dimpotrivă, sunt cei care au rămas în afara fenomenului"[53].

4. Globalizarea şi statul

Aşa cum s-a observat de nenumărate alte ori, globalizarea generează sau creează condiţiile necesare pentru manifestarea unor entităţi care erodează rolul tradiţional al statului ca unic actor internaţional. Globalizarea este asociată, altfel spus, cu un nou regim al suveranităţii, ca urmare a apariţiei unor „noi şi puternice forme non-teritoriale de organizare economică şi politică în domeniul global, asemenea corporaţiilor multinaţionale, mişcărilor sociale transnaţionale, agenţiilor de reglementare internaţionale etc."[54]. Cu alte cuvinte, pe fondul interedependenţei globale, organizaţiile internaţionale şi organizaţiile şi mişcările transnaţionale competitează din ce în ce mai mult poziţia tradiţională a statului, generând la nivelul acestuia crize de autoritate. Se produce astfel un transfer de loialitate de la stat şi/sau societate fie către o serie de unităţi mai mici, fie, dimpotrivă, către o entitate sau ideal care transcende statul[55].

După cum deja am menţionat, există trei perspective clasice implicate în discuţiile despre stat şi globalizare. Dintr-o primă perspectivă, cea numită de Held *hiperglobalistă*,[56] statul îşi pierde din semnificaţie în contextul globalizării, datorită faptului că aceasta produce relocarea funcţiilor naţionale de guvernare publică la nivelul actorilor privaţi din cadrul ordinii naţionale şi globale sau/şi la nivelul organizaţiilor internaţionale (precum Organizaţia Mondială a Comerţului sau Camera Internaţională de Comerţ)[57]. Conform celei de a doua perspective, cea *sceptică*[58], în pofida celor susţinute de hiperglobalişti, poziţia statului nu este nici pe departe afectată prea mult de globalizare, el rămânând de fapt ceea ce a fost dintotdeauna. De altfel, însăşi globalizarea a devenit posibilă

[52] David Dollar, Aart Kraay, „Growth is Good for the Poor", *Journal of Economic Growth* 7 (2002): 219 (trad. mea).
[53] Citat în IMF Staff, „Globalization: A Brief Overview", disponibil online la adresa http://www.imf.org/external/np/exr/ib/2008/053008.htm, (trad. mea).
[54] Held, *Transformări globale*, 33.
[55] Paul R. Viotti, Mark Kauppi, *International Relations and World Politics. Security, Economy, Identity*, 2nd edition (New Jersey: Prentince Hall, 1997), 6-9.
[56] Held, *Transformări globale*, 27-9.
[57] Rodney Hall, Thomas J. Biersteker, *The Emergence of Private Authority in Global Governance* (Cambridge: Cambridge University Press, 2004).
[58] Held, *Transformări globale*, 29-31.

tocmai datorită statului. Prin urmare, conform scepticilor, nu s-au schimbat multe în sistemul internațional, statul păstrându-şi puterea fundamentală pe care a avut-o dintotdeauna: aceea de a implementa politicile pe care le formulează[59]. În sfârşit, conform celei de a treia perspective, cea *transformativistă*[60]*,* statul se adaptează sau chiar se transformă, rămânând totuşi actorul fundamental, departe de a intra în declin, în contextul globalizării. Privatizarea şi dereglementarea aduse cu sine de globalizare devin, e adevărat, forțe îndreptate împotriva statului, diminuând rolul acestuia, însă privatizarea şi dereglementarea sunt, la rândul lor, rezultatul unor decizii şi politici deliberate ale statului. Chiar statul este, cu alte cuvinte, cel care şi-a *constituționalizat* diminuarea propriului său rol.

Niciuna dintre aceste poziții nu reprezintă, însă, în opinia mea, poziția corectă cu privire la relația stat-globalizare. Acest statut îi revine unei a patra perspective, pe care o putem numi *compatibilism*. Conform acestei perspective, „statul devine unul dintre domeniile instituționale strategice în care are loc analiza critică a dezvoltării globalizării". Această dezvoltare nu produce automat declinul statului, dar nici nu păstrează statul în forma sa de până acum. Dimpotrivă, „statul devine locul pentru transformările fundaționale în relațiile dintre sectorul public şi cel privat, în balanța internă a puterii precum şi în cadrul mult mai larg al forțelor naționale şi globale în interiorul cărora statele trebuie acum să funcționeze"[61].

Ca şi transformativismul, şi spre deosebire de hiperglobalism, compatibilismul păstrează statul ca actor esențial al globalizării, evidențiind totodată, spre deosebire de scepticism, că globalizarea modifică în profunzime structura şi funcționarea statului. Compatibilismul se întemeiază, însă, pe o asumpție diferită de cea pe care este întemeiat transformativismul (şi, totodată, hiperglobalismul sau scepticismul). Mai precis, această perspectivă teoretico-funcțională nu plasează globalul/globalizarea şi statul pe poziții ireconciliabile (în esența lor). Prin contrast, cele trei poziții abia menționate sunt construite pe „asumpția că nivelul național şi cel global sunt mutual excluzive"[62]. Această asumpție este, însă, problematică, fie şi numai pentru că unele instituții şi fenomene actuale nu se încadrează în prisma acestei logici dual-disjunctive (un exemplu în acest sens fiind reprezentat de agențiile tehnice de reglementare, precum Fondul Monetar Internațional).

[59] Stephen Krasner, „Globalization, Power, and Authority", în *The Evolution of Political Knowledge: Democracy, Autonomy, and Conflict in Comparative and International Politics*, ed. Edward D. Mansfield, Richard Sisson (Columbus: Ohio State University, 2004), 60-81.

[60] Held, *Transformări globale*, 31-35.

[61] Saskia Sassen, *A Sociology of Globalization* (New York: W.W. Norton & Company, 2007), 45 (trad. mea).

[62] Sassen, *A Sociology of Globalization*, 45 (trad. mea).

Globalizarea şi fragmentarea nu sunt, din perspectiva compatibilismului, două fenomene contradictorii (aşa cum sunt prezentate în discursurile „clasice" despre globalizare). Dimpotrivă, fragmentarea este, de fapt, o componentă esențială a globalizării. Altfel spus, înțelegerea globalizării depinde şi de înțelegerea fragmentării (atât la nivel național cât şi regional). Aşa cum evidenția Ian Clark, din această perspectivă, care exclude orice formă de determinism politic, fragmentarea nu este „un răspuns dialectic la adresa globalizării", ci „un aspect sau, chiar ... o creație a globalizării"[63]. Drept urmare, pentru o analiză adecvată a relației între globalizare şi stat, va trebui să evidențiem „impactul pe care atât globalizarea cât şi fragmentarea îl au asupra comportamentului statului. Accentul trebuie să cadă asupra transferului dintre globalizare şi fragmentare, nu ca un instrument mecanic, ci ca o reflectare a *transferului costurilor politice* mediate de stat: uneori globalizarea a mutat accentul de pe sectoarele domestice; alteori, interesele domestice au avut prioritate şi astfel a rezultat fragmentarea internațională"[64]. (Procesul de integrare/regionalizare din Uniunea Europeană constituie un exemplu pentru modul în care fragmentarea şi globalizarea pot funcționa altfel decât într-o logică excluzivă).

Acest model interpretativ *compatibilist* – foarte apropiat de modelul *clepsidrei* propus de Ronnie D. Lipschutz[65] pentru studiile de securitate – oferă posibilitatea unei abordări mult mai eficiente şi adecvate a condiției statului în contextul politicii globale. Spre deosebire de o abordare clasică, fundamentată pe distincția extrem de rigidă între aspectele şi coordonatele domestice ale statului şi mediul exogen în care acesta acționează, modelul clepsidrei încearcă să integreze şi să analizeze cele două componente – internă şi externă – într-o manieră funcțională. Aşa cum observă Clark, din perspectiva acestui model, „globalizarea trebuie înțeleasă şi ca o serie de modificări în interiorul statului şi nu doar ca o serie de forțe externe îndreptate împotriva lui"[66], deoarece, „istoric, forțele transnaționale şi statele s-au dezvoltat şi au evoluat în tandem"[67]. Drept urmare, din perspectiva acestui model, interacțiunea dintre substatal şi suprastatal la nivelul statului este înțeleasă nu ca interacțiune între două sfere separate sau/şi opuse, ci ca o „combinație de relativă autonomie şi interdependență simbiotică"[68].

[63] Ian Clark, *Globalization and Fragmentation* (Oxford: Oxford University Press, 1997), 29 (trad. mea).
[64] Clark, *Globalization and Fragmentation*, 31.
[65] Ronnie D. Lipschutz, ed., *On security* (New York: Columbia University Press, 1995).
[66] Clark, *Globalization and Fragmentation*, 52 (trad. mea).
[67] Clark, *Globalization and Fragmentation*, 52 (trad. mea).
[68] Michael Mann, „Has Globalization Ended the Rise and Rise of the Nation-state?", *Review of International Political Economy* 4, 3 (1997): 477 (trad. mea).

Care este, însă, mai precis, relaţia între stat şi globalizare? Cum anume trebuie înţeleasă globalizarea din prisma efectelor ei asupra statului? Aşa cum s-a observat în multiple rânduri, lumea modernă a fost caracterizată de o imagine a statului axată pe recunoaşterea principiului suveranităţii şi pe separarea clară dintre afacerile interne şi cele externe ale acestuia. Economia globală şi revoluţia informaţională au reconfigurat, însă, profund instituţiile fundamentale ale proceselor de guvernare specifice statului modern şi – prin aceasta – au modificat două dintre trăsăturile centrale ale acestuia: suveranitatea şi teritorialitatea. Statul actual („postmodern") nu se mai bazează pe sistemul balanţelor şi nici nu mai subliniază importanţa suveranităţii sau a diviziunii clare dintre politicile interne şi cele externe[69]. Suveranitatea şi teritoriul au fost relocate în alte arene instituţionale din afara statului şi din afara cadrului teritoriului tradiţional, suveranitatea fiind descentralizată iar teritoriul parţial denaţionalizat. Ca urmare a unor astfel de transformări, statul-naţiune este astăzi constrâns, pe de o parte, de forţele pieţei globale şi, pe de altă parte, de imperativele politice ale transferului de putere. Dacă forţele pieţei denaţionalizează teritoriul, transferul de putere conduce la re-locarea suveranităţii într-o multitudine de arene instituţionale, de tipul regimurilor (legale) transnaţionale.

Constituite ca un sistem descentralizat de guvernare, regimurile inter şi transnaţionale au erodat şi erodează monopolul autorităţii statului. Statele naţiune nu mai reprezintă astăzi singurele centre sau formele principale de guvernare şi autoritate din lume[70]. Ele au devenit, altfel spus, doar unul dintre actorii care populează spaţiul politicii globale sau, aşa cum o numeşte James N. Rosenau, „postinternaţionale"[71]. Rolul lor s-a diminuat şi se diminuează tot mai mult, fie şi numai pentru că sunt incapabile să ofere soluţii aşa numitelor probleme „globale" sau „transnaţionale". Regimurile şi organizaţiile internaţionale sunt mult mai eficiente în această privinţă, în primul rând pentru că reuşesc să gestioneze mult mai bine decât statul cunoaşterea disponibilă şi să producă inovaţiile de care este nevoie în soluţionarea acestor probleme[72].

Pierderea rolului central pe care statul îl avea în politica internaţională, precum şi diminuarea acestui rol chiar şi în cadrul regimurilor internaţionale (din ce în ce mai frecventă şi aceasta), implică şi pierderea monopolului statului asupra cunoaşterii (înţeleasă ca suma principiilor, regulilor, normelor şi procedurilor

[69] Robert Cooper, *Destrămarea naţiunilor. Ordine şi haos în secolul XXI* (Bucureşti: Univers Enciclopedic, 2007), 41-81.

[70] James N. Rosenau, *Along the Domestic – Foreign Frontier* (Cambridge: Cambridge University Press, 1997).

[71] James N. Rosenau, *Turbulence in World Politics. A Theory of Change and Continuity* (Princeton: Princeton University Press, 1990), 6 (trad. mea).

[72] Ernst B. Haas, *When Knowledge is Power: Three Models of Change in International Organizations* (California: University of California Press, 1990), 14.

care permit cooperarea sau exercitarea puterii). Asistăm astăzi, altfel spus, la o translare a controlului exercitat asupra surselor cunoaşterii (şi prin acesta asupra puterii) dinspre stat către actori non-statali. Exercitarea autorităţii asupra cunoaşterii (şi) de către alţi actori decât statele a fost surprinsă foarte sugestiv de Susan Strange, atunci când a observat că „puterea asupra rezultatelor este exercitată în mod impersonal de către pieţe şi, adesea, neintenţionat de către cei care cumpără, vând şi negociază pe pieţe”[73].

Această transformare a fost declanşată de dorinţa (şi politica) Statelor Unite ale Americii de a modifica spaţiul internaţional prin crearea unei economii de piaţă libere care să acopere Europa, America Latină, Asia şi Africa. Principala intenţie a acestei politici a fost aceea de a oferi beneficii mai mari şi oportunităţi noi companiilor americane. Numai că, pe fondul globalizării (manifestată în forma erodării structurilor monopoliste), un alt aspect, neintenţionat, a devenit mult mai evident: guvernele, inclusiv cel american, şi-au pierdut puterea în favoarea pieţelor, care, aşa cum s-a observat, „sunt impersonale, intangibile şi nici măcar nu trebuie să se găsească oriunde. Ele nu au preferinţe raţionale şi se pot comporta impredictibil, într-un mod capricios”[74].

Faptul că pieţele preiau în mod semnificativ din puterea tradiţională a statelor a avut şi are implicaţii profunde asupra modului în care este generată şi utilizată cunoaşterea. Cea mai semnificativă implicaţie de acest tip este descentralizarea cunoaşterii. Prin aceasta am în vedere, în esenţă, faptul că „formarea cunoaşterii şi controlul asupra cunoaşterii în economia globală scapă de sub controlul statului-naţiune, deoarece inovaţia se globalizează, deoarece discursul despre cunoaştere se plasează în afara controlului statului şi deoarece informaţia este mult mai accesibilă decât a fost înainte datorită dezvoltării tehnologiei şi comunicaţiilor”[75].

Principala explicaţie a descentralizării cunoaşterii în contextul globalizării constă în faptul că „piaţa răspunde percepţiilor observatorilor pieţei, iar percepţiile acestea afectează la rândul lor rezultatele pieţei”[76]. Ea produce, astfel, o dispersare accentuată a cunoaşterii, înţeleasă în accepţiunea practică a acestui termen, de cunoaştere tacită, a particularului, dominată de condiţiile circumstanţiale ale timpului şi spaţiului în care indivizii îşi desfăşoară existenţa şi activitatea. Aceasta cunoaştere devine, altfel spus, imposibil de centralizat şi – ca atare – de controlat sau de utilizat în mod eficient şi performant de către stat. Mai mult, această cunoaştere devine imposibil de cuprins în întregime în limbajul

[73] Susan Strange, *Retragerea statului. Difuziunea puterii în economia mondială* (Bucureşti: Trei, 2002), 30.
[74] Strange, *Retragerea statului*, 48.
[75] Carnoy, Castells, „Globalization, the Knowledge Society, and the Network State”, 11 (trad. mea).
[76] Strange, *Retragerea statului*, 48.

conceptual, fapt care pune sub semnul întrebării inclusiv pretenţiile ştiinţelor sociale de a interpreta şi înţelege în totalitate şi în mod obiectiv spaţiul social.

Ideea că statul ar putea juca rolul unui centru de control sau de planificare economică nu îşi are locul, aşadar, în contextul globalizării. O dată ce ar încerca să-şi asume un astfel de rol, statul ar deveni neperformant, dovedindu-şi incapacitatea de a exploata întreaga cunoaştere practică disponibilă. O economie care se doreşte a fi de succes în contextul globalizării nu poate fi o economie dirijată de către stat, ci, dimpotrivă, una descentralizată şi deschisă. Numai o astfel de economie poate face faţă *diviziunii* sau *fragmentării* cunoaşterii. Mai mult, în favoarea unei astfel de economii nu pledează doar dispersarea şi descentralizarea cunoaşterii practice determinată de globalizare. La aceeaşi concluzie ajungem şi o dată ce realizăm că tipul de cunoaştere în discuţie este imposibil de centralizat nu doar din motive circumstanţiale (datorită globalizării), ci principial, datorită faptului că ea este „guvernată", în ultimă instanţă, de reguli urmate inconştient şi imposibil de definit verbal.

Globalizarea diminuează, aşadar, în mod semnificativ atât rolul domestic cât şi rolul internaţional al statului. Incapabil să mai gestioneze şi să controleze bunăstarea şi informaţia, delegitimizat de chiar acţiunile şi ideologia sa, statul se transformă sub presiunea globalizării, care produce modificări structurale în relaţia dintre putere şi cunoaştere. Nu întîmplător unii analişti au propus deja o serie de formule care să reflecte pierderea atributelor care tradiţional aparţineau statului (suveranitatea, teritoriul şi – implicit – puterea): „stat reţea" (*network state*)[77], „stat regional" / „subregional" (*regional / subregional state*)[78] sau „stat transnaţional" (*transnational state*)[79].

S-ar putea spune chiar, fără teama de a greşi prea mult, că, în contextul globalizării, noţiunea de „stat-naţiune" şi-a pierdut relevanţa, devenind una perimată[80]. Această pierdere a relevanţei „statului-naţiune" decurge în primul rând din faptul că pieţele globale de capital au diminuat extrem de mult abilitatea statului de a controla ratele de schimb sau de a proteja moneda. El a devenit astfel vulnerabil în faţa alegerilor economice făcute în alte zone, de indivizi şi instituţii, asupra cărora nu are nici un control. De asemenea, „statul-naţiune" devine tot mai mult o *ficţiune nostalgică* pentru că structura economică a celor mai multe state actuale este una multinaţională. În al treilea rând, statul îşi pierde coordonata naţională pentru că produsele şi serviciile comercializate sunt greu, dacă nu chiar imposibil de etichetat utilizând termenul „naţional" (produsele companiilor multinaţionale reprezintă un exemplu în acest sens). Nu în ultimul

[77] Carnoy, Castells, „Globalization, the Knowledge Society, and the Network State".
[78] Ohmae, *The Next Global Stage*.
[79] Ulrich Beck, *Ce este globalizarea? Erori ale globalismului - răspunsuri la globalizare* (Bucureşti: Trei, 2003).
[80] Ohmae, *The Next Global Stage*, 82.

rând, atunci când o economie îşi asumă, de cele mai multe ori cu agresivitate, marca națională, acest lucru nu este o reflectare a urmăririi prosperității individuale, ci doar un indiciu pentru manifestări naționaliste.[81] Într-o lume *fără frontiere*, constructele explicative centrate pe statul-națiune, utilizate în mod tradițional pentru a înțelege economia, se dovedesc, aşa cum observa Kenichi Ohmae, complet „false şi inutile. [...] De aceea, trebuie să acceptăm un adevăr dificil şi inconfortabil: vechea cartografie nu mai există. A devenit doar o iluzie"[82].

Chiar dacă o astfel de formulare radicală pare a fi greu, dacă nu chiar imposibil, de acceptat (mai ales ca urmare a ultimelor evenimente internaționale), suntem totuşi nevoiți să recunoaştem că granițele statului devin tot mai fluide şi – totodată – că acest lucru are implicații profunde asupra spațiului politic, social şi economic. Responsabili de această transformare a statului sunt o serie de factori pe care Ohmae îi grupează sub denumirea „cei patru I"[83]: investițiile (*investment*) (mobilitatea fără precedent a capitalurilor şi dezvoltarea unor mecanisme care facilitează transferul transnațional al fondurilor); industria (*industry*) (mobilitatea corporațiilor mulrinaționale, care nu mai sunt condiționate de rațiuni naționale); informația (*information technology*) (posibilitatea companiilor de a opera oriunde în lume fără a construi un sistem de afaceri în fiecare dintre statele unde funcționează); şi indivizii (*individual consumers*) (care au devenit globali în orientare, deoarece criteriile după care se face discriminarea nu mai sunt naționale, ci au în veder calitatea şi prețul). Fără a prelua accentul hiperglobalist pe care Ohmae îl proiectează în demersul său explicativ, cred totuşi că ar trebui să acceptăm că suma acestor „I" formează o parte importantă a imaginii dezvoltării globale şi, în acelaşi timp, că soluțiile globale nu mai sunt apanajul statului-națiune sau că, în unele cazuri extreme, nici măcar nu mai implică intervenția statului-națiune.

5. Epilog

În loc de concluzii pot fi reliefate trei aspecte centrale pentru orice studiu asupra fenomenului globalizării. În primul rând, dincolo de diversele coordonate teoretice pe care s-a plasat analiza globalizării, aceasta se constituie într-un subiect care a marcat profund preocupările mediului academic: de la adepții săi până la cei mai virulenți contestatari, globalizarea este una dintre cele mai abordate teme contemporane. În al doilea rând, şi poate ca o parte a explicației

[81] Ohmae, *The End of the Nation State*, 12-3.
[82] Ohmae, *The End of the Nation State*, 20-1 (trad. mea).
[83] Ohmae, *The End of the Nation State*, 3-5 (trad. mea).

pentru multitudinea analizelor care o vizează, începuturile globalizării nu reuşesc să genereze un consens metodologic: unii plasează globalizarea foarte devreme în istorie, argumentând că manifestările contemporane nu sunt altceva decât alte feţe ale aceluiaşi ancestral fenomen, pe când alţi teoreticieni sunt mult mai apropiaţi de ideea unei origini (foarte) recente, disoluţia disciplinei bipolare care marchează posteritatea Războiului Rece fiind adevărata sursă a globalizării. Nu în ultimul rând, abordarea teoretică a globalizării aduce în discuţie, fără neapărat a oferi soluţii optime sau ultime, modul în care puterea şi, în strânsă legătură cu ea, cunoaşterea se îndepărtează de statul-naţiune, devenind atributul actorilor non-statali. Şi în acest ultim caz, nu poate fi invocată existenţa consensului în rândul analiştilor, însă puţini sunt cei care să nege că globalizarea nu determină mutaţii în ceea ce priveşte structura şi exercitarea puterii. Susan Strange a rezumat foarte bine aceste mutaţii atunci când a formulat următoarele ipoteze: „1. puterea s-a deplasat ascendent, de la statele slabe către cele mai puternice, cu influenţă globală sau regională dicolo de frontierele lor; 2. puterea s-a deplasat lateral, de la state către pieţe şi, astfel, către autorităţi non-statale, derivându-şi puterea din segmentele de piaţă pe care le stăpânesc; 3. o parte din putere s-a *evaporat*, prin aceea că nimeni nu o exercita”[84].

Bibliografie utilă:

Allbrow, Martin. *The Global Age: State and Society Beyond Modernity*. Cambridge: Polity Press, 2009.

Appadurai, Arjun, ed. *Globalization*. Durham: Duke University Press, 2003.

Archibugi, Daniele, David Held, Martin Kohler, ed. *Re-imagining Political Community: Studies in Cosmopolitan Citizenship*. Cambridge: Polity Press, 1998.

Axford, Barrie. *The Global System: Economics, Politics and Culture*. Cambridge: Polity Press, 1995.

Axtman, Roland. *Liberal Democracy into the Twenty-first Century: Globalization, Integration and the Nation-state*. Manchester: Manchester University Press, 1996.

Barber, Benjamin R. *Jihad versus McWorld: modul în care globalizarea şi tribalismul remodelează lumea*. Bucureşti: Incitatus, 2002.

Bauman, Zygmunt. *Globalizarea şi efectele ei sociale.* Oradea: Antet, 1999.

Bauman, Zygmunt. *Liquid Modernity*. Cambridge: Polity Press, 2000.

Beck, Ulrich. *World at Risk*. Cambridge: Polity Press, 2008.

Beck, Ulrich. *World Risk Society*. Cambridge: Polity Press, 1999.

Brysk, Alison, ed. *Globalization and Human Rights*. Berkeley: University of California Press, 2002.

Calhoun, Craig. *Nations Matter: Culture, History and the Cosmopolitan Dream*. London: Routledge, 2008.

[84] Strange, *Retragerea statului*, 229-30.

Castells, Manuel. *The End of Millennium*. Oxford: Blackwell, 1998.

Castells, Manuel. *The Internet Gallaxy*. Oxford: Oxford University Press, 2001.

Castells, Manuel. *The Role of Identity*. Oxford: Blackwell, 1997.

Chase-Dunn, Cristopher, Salvatore J. Babones, ed. *Global Social Change*. Baltimore: John Hopkins University Press, 2006.

Chirovici, Ovidiu Eugen. *Națiunea Virtuală. Eseu despre globalizare*. Iaşi: Polirom, 2001.

Cohen, Daniel. *Globalization and Its Enemies*. Boston: MIT Press, 2006.

Cordellier, Serge, coord. *Mondializarea dincolo de mituri*. Bucureşti: Trei, 2001.

Coyle, Diane. *Guvernarea economiei globale.* Oradea: Antet, 2002.

Dehesa, Guillermo de la. *Învingători şi învinşi în globalizare*. Bucureşti: Historia, 2007.

Friedman, Thomas L. *Lexus şi măslinul*. Iaşi: Polirom, 2008.

Friedman, Thomas L. *Pământul este plat: scurtă istorie a secolului XXI*. Iaşi: Polirom, 2007.

Giddens, Anthony. *The Runaway World: How Globalization is Changing our Lives*. London: Profile, 1999.

Held, David. *Democrația şi ordinea globală. De la statul modern la guvernarea cosmopolită*. Bucureşti: Univers, 2000.

Hirst, Paul, Grahame Thompson. *Globalizarea sub semnul întrebării. Economia internațională şi posibilități de guvernare.* Bucureşti: Trei, 2002.

Hirst, Paul. *War and Power in 21st Century*. Cambridge: Polity Press, 2001.

Holton, Robert J. *Making Globalization*. Basingstoke: Palgrave Mamillan, 2005.

Keane, John. *The Global Civil Society?*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.

Lafontaine, Oscar, Christa Müller. *Nu vă fie teamă de globalizare. Bunăstare şi locuri de muncă pentru toți*, Reşița: InterGraff, 1998.

Martin, Hans Peter, Harald Schumann. *Capcana globalizării. Atac la democrație şi bunăstare.* Bucureşti: Editura Economică, 1999.

Mittelman, James H., Norahi Othman, ed. *Capturing Globalization*. London and New York: Routledge, 2004.

Ong, Aiwha, Stephen Collier. *Global Assemblages: Technology, Politics and Ethics as Anthropological Problems*. Oxford: Blackwell, 2004.

Ong, Aiwha. *Flexible Citizenship: The Cultural Logics of Transnationality*. Durham: Duke University Press, 1999.

Pieterse, Jan Nederveen, ed. *Global Futures: Shaping Globalization*. London: Zed Books, 2004.

Reich, Robert. *Munca națiunilor. Pregătindu-ne pentru capitalismul secolului XXI*, Bucureşti: Paideia, 1996.

Ritzer, George, ed. *The Blackwell Companion to Globalization*. Oxford: Blackwell, 2007.

Ritzer, George. *Globalizarea nimicului: cultura consumului şi paradoxurile abundenței*. Bucureşti: Humanitas, 2010.

Ritzer, George. *Mcdonaldizarea societății.* Bucureşti: Comunicare.ro, 2003.

Rosenau, James. *Turbulență în politica mondială. O teorie a schimbării şi continuității*. Bucureşti: Editura Academiei Române, 1994.

Rossi, Ino. *Frontieres of Globalization Research. Theoretical and Methodological Approaches*. New York: Springer, 2008.

Salmon, Trevor C., ed. *Issues in International Relations*. London and New York: Routledge, 2000.

Sassen, Saskia, ed. *Deciphering the Global. Its Scales, Spaces and Subjects*. New York and London: Routledge, 2007.

Sassen, Saskia. *Territory, Authority, Rights: From Medieval to Global Assemblages*. Princeton: Princeton University Press, 2006.

Sassen, Saskia. *Globalization and Its Discontents*. New York: The New Press, 1998.

Schirato, Tony, Jen Webb. *Understanding Globalization*. London: Sage, 2003.

Sklair, Leslie. *Globalization: Capitalism and Its Alternatives*, 3rd edition. Oxford: Oxford University Press, 2002.

Soros, George. *Despre globalizare*. Iaşi : Polirom, 2002.

Steger, Manfred. *Globalization. A Very Short Introduction*. Oxford: Oxford University Press, 2003.

Stiglitz, Joseph E. *Globalizarea. Speranţe şi deziluzii*. Bucureşti: Editura Economică, 2005.

Stiglitz, Joseph E. *Mecanismele globalizării*. Iaşi: Polirom, 2008.

Strange, Susan. *State şi pieţe*. Iaşi: Institutul European, 1997.

Walter, Andrew, Gautam Sen. *Analyzing the Global Political Economy*. Princeton: Princeton University Press, 2009.

Weiss, Linda. *Mitul statului lipsit de putere. Guvernarea economiei în era globalizării*. Bucureşti: Trei, 2002.

Zakaria, Fareed. *Lumea postamericană*. Iaşi: Polirom, 2009.

Link-uri:

www.plato.stanford.edu
www.globalization.icaap.org
www.globalpolicy.org
www.imf.org
www.worldbank.org

Ideologia*

Daniel Şandru

1. Introducere

Una dintre întrebările care revin frecvent în cadrul teoriei sociale şi politice, atunci când aceasta este preocupată să analizeze maniera în care proiecţiile ideologice influenţează realitatea cotidiană, priveşte statutul pe care ideologia însăşi îl deţine. Este ideologia în mod fundamental un sistem de idei şi credinţe, sau este expresia modului în care sunt structurate practicile sociale şi politice? Acestei întrebări, care trimite la diferitele tentative de abordare a ideologiei, îi urmează o serie de alte chestionări care nu fac decât să sublinieze importanţa înţelegerii conceptului, în încercarea de a delimita procesul prin care noi, ca oameni, contribuim la construcţia a ceea ce numim spaţiu socio-politic. Sunt afectate proiecţiile ideologice asupra realităţii de poziţiile sociale şi de opţiunile politice ale celor care le emit? Ce împărtăşesc, sub aspect ideologic, indivizii/ grupurile situate pe poziţii sociale sau/şi politice diferite? Ceea ce îi diferenţiază este dat de tipurile de cunoaştere pe care le deţin asupra realităţii socio-politice? Sunt, toate acestea, întrebări care se pot constitui într-un punct de plecare pentru tratarea problemei ideologiei.

Ca figură centrală a imaginarului social, ideologia joacă un rol fundamental nu doar în influenţarea realităţii sociale şi politice, ci şi în legitimarea, în sensul integrării, a unei anumite politici. Chiar dacă scurta istorie a „ideologiei", de doar puţin peste două sute de ani, a aglutinat, în mod paradoxal, o serie întreagă de definiţii ale conceptului – situaţie cauzată de ambiguitatea sa semantică, dar şi de multiplele roluri în care gândirea cu privire la politic a distribuit termenul – optez, pe parcursul capitolului de faţă[1], pentru o înţelegere largă a

* Această lucrare a fost realizată în cadrul proiectul Societatea Bazată pe Cunoaştere – cercetări, dezbateri, perspective, cofinanţat de Uniunea Europeană şi Guvernul României din Fondul Social European prin Programul Operaţional Sectorial Dezvoltarea Resurselor Umane 2007-2013, ID 56815.

[1] Capitolul de faţă a fost elaborat în cadrul unui stagiu de documentare postdoctorală în teorie politică pe care l-am efectuat, în luna ianuarie 2011, la Humboldt-Universität zu Berlin, Germania, la invitaţia Philosophische Fäkultat I, Institut für Philosophie din cadrul acestei

acestei veritabile mărci a modernității. Confer, aşadar, „ideologiei" *statutul de sistem de idei şi credințe conturate în orice societate, sistem situat la nivelul imaginarului social şi care are rolul de a trasa un cadru normativ şi acțional cu privire la stilul de funcționalitate al respectivei societăți*[2]. Definind „ideologia" în această manieră generală, am în vedere, totuşi, şi existența *ideologiilor particulare*, cele pe care modernitatea politică le-a lansat în termenii „ismelor": liberalism, conservatorism şi socialism, precum şi dezvoltările ulterioare ale acestora. În acest cadru, intenționez, mai întâi, să creionez principalele atribute ale ideologiei, de o manieră care să permită ulterior o abordare a conceptului în sensul pozitiv pe care i-l atribui. Această chestiune devine evidentă în cea de a doua secțiune a capitolului, odată cu prezentarea celor trei concepții referitoare la relația dintre ideologie, societate şi politică: *concepția negativă*, *concepția neutră* şi *concepția pozitivă*. Cea de a treia secțiune este, practic, o incursiune dinspre sensul general al termenului înspre cel particular. După prezentarea „ideologiei" ca produs al modernității politice, mă interesează să subliniez prezența particulară a *ideologiilor*, adică a unor *modele epistemico-politice* care, sub numele de „liberalism", „conservatorism" şi „socialism" au contribuit decisiv la configurarea unei realități sociale şi politice ai cărei moştenitori suntem, precum şi la modul în care noi, cei de astăzi, ne raportăm la această realitate. Capitolul se încheie cu o secțiune în care pun în discuție trei ipostaze ce dau greutate – din punctul meu de vedere – tezei pe care o susțin, aceea a reinventării „ideologiei". Vorbesc, mai întâi, despre modul în care am putea utiliza acest concept ca instrument analitic, şi propun în acest sens un *model de analiză ideologică*, subsumat unei posibile *teorii integrate a ideologiei*. Aduc în atenție, apoi, calitatea ideologiei de liant al cooperării sociale, printr-o raportare diferită a conceptului la problema diverselor *interese* existente în spațiul social şi politic. În fine, pun sub lupă şi raportul dintre ideologie şi fenomenul *dominației*, cu scopul de a reevalua rolul legitimator al acestei figuri a gândirii politice pentru ordinea politică de factură democratică.

2. Ideologia: evoluție intelectuală şi atribute fundamentale

Astăzi, „ideologia" nu mai reprezintă, cu siguranță, ceea ce a însemnat la finalul secolului al XVIII-lea, atunci când conceptul a fost inventat. Născut în 1796, termenul a desemnat, la început, dezideratul enciclopedistului Destutt de

instituții. Doresc să-i mulțumesc Prof. dr. Christian Möckel pentru suportul acordat în efectuarea acestui stagiu de documentare.

[2] Am argumentat pe larg în favoarea acestei definiții în cartea mea, *Reinventarea ideologiei. O abordare teoretico-politică* (Iaşi: Institutul European, 2009).

Tracy şi al altor gânditori din epocă de a întemeia o „ştiinţă a ideilor", al cărei scop era cel de a devoala sursele ultime ale cunoaşterii umane. Conceptul a primit, poate mai repede decât era de aşteptat, o semnificaţie total diferită, fiind „deturnat" de la scopul său gnoseologic înspre unul cu încărcătură politică[3]. Acuzându-i pe „ideologişti" – care îi criticau regimul de guvernare – de a produce o „nebuloasă metafizică" al cărei scop era distorsionarea realităţii, împăratul Napoleon a deschis, practic, o „cutie a Pandorei". I-a urmat Karl Marx, care a dat tuşa definitivă a viziunii negative cu privire la ideologie, definită drept un instrument de „mistificare a realităţii" socio-politice prin care clasa dominantă reuşeşte să se menţină la putere[4]. Ulterior, vreme de două secole, „ideologia" şi-a metamorfozat sensurile pe o cale a gândirii desfăşurată într-o dublă direcţie: una a cunoaşterii şi alta a dominaţiei. Chiar şi atunci când au căutat să croiască drumuri alternative în folosirea conceptului, gânditorii şi teoreticienii politici s-au văzut nevoiţi ca, într-un fel sau altul, să revină la calea principală şi să înscrie „ideologia" pe unul dintre cele două trasee amintite. Au făcut-o de multe ori, e adevărat, recurgând la modalităţi diferite de circumscriere a conceptului, iar de aici a rezultat – cum altfel? – un pluralism al caracteristicilor proiectate ca aflându-se în relaţie directă cu „ideologia". În această primă secţiune, intenţia mea este ca, descriindu-le şi încercând explicarea lor, să pot decela un cadru comprehensiv al acelor atribute care, în mod intrinsec, sunt inseparabile de conceptul de „ideologie".

Un prim pas în acest sens ar fi acela de a sintetiza nu atât definiţiile date „ideologiei", cât atributele asociate conceptului. Ulterior, prin discutarea acestor atribute de bază, putem spera nu la o explicitare fundamentală a termenului, ci la posibilitatea de a construi un instrument pentru studiul „ideologiei" şi, dincolo de asta, la înţelegerea posibilităţii ca fiecare teoretician să configureze – pe baza atributelor discutate – acea definiţie a „ideologiei" care serveşte cel mai bine scopurilor demersului său[5].

[3] Teoreticianul politic Barry Hindess subliniază că, „deşi această înţelegere a conceptului [ca *ştiinţă a ideilor*, n.m. D.Ş.] a supravieţuit pe parcursul secolului al XIX-lea, el a fost deplasat înspre o semnificaţie prin care «ideologia» servea pentru a desemna nu ştiinţa proiectat de Tracy ci, mai curând, presupusul obiect al preocupărilor sale de guvernare şi terapeutice – adică, ideile confuze şi greşite înseşi, precum şi cadrul conceptual mai larg, sau perspectivele asupra lumii pe care aestea se bazau. Cu alte cuvinte, ideologia a ajuns să fie privită ca un obstacol pentru comportamentul raţional, şi pentru comportamentul specific politicii în particular" – „No end of ideology", în *History of the Human Sciences* 9, 2 (1996): 81.

[4] Karl Marx, Friedrich Engels, *The German Ideology* (London: Lawrence & Wishart), 1970.

[5] John Gerring, „Ideology: a definitional analysis", în *Political Research Quarterly* 50, 4 (1997): 965-6.

Tabelul 1: **Cadrul comprehensiv al atributelor ideologiei**

1. Localizarea	(a) Gândire (b) Comportament (c) Limbaj
2. Problema	(a) Politica (b) Puterea (c) Lumea în întregul său
3. Subiectul	(a) Clasa socială (b) Orice grup (c) Orice grup sau individ
4. Poziția	(a) Dominantă (b) Subordonată
5. Funcția	(a) Explicație (b) Represiune (c) Integrare (d) Motivare (e) Legitimare
6. Motivația	(a) Bazată pe interese (b) Lipsită de interese (c) Non-expedientă (fără interese pe termen scurt)
7. Structura cognitivă/afectivă	(a) Coerență (internă) (b) Contrast (extern) (c) Abstracție (d) Specificitate (e) Ierarhie (f) Stabilitate (g) Cunoaştere (h) Sofisticare (i) Facticitate (j) Simplitate (k) Distorsiune (l) Convingere (m) Nesinceritate (n) Dogmatism (o) Conştientă (p) Inconştientă

Sursa: John Gerring, „Ideology: a definitional analysis," în *Political Research Quarterly*, 50, 4, (1997): 967.

Acest tablou sintetic al atributelor „ideologiei" oferă, pe de o parte, posibilitatea unei viziuni de ansamblu asupra diverselor maniere în care conceptul a fost discutat – implicate fiind diferite modalități de definire –, constituindu-se astfel într-un veritabil *organon*, şi, pe de altă parte, conferă teoreticianului un bagaj informațional care să-i permită construcția unei perspective asupra ideologiei pe care să o angajeze în cercetarea pe care o întreprinde. Cele şapte atribute care configurează cadrul comprehensiv al „ideologiei", subsumând diverse variante, se regăsesc în teoriile moderne şi contemporane în care conceptul joacă rolul principal.

Astfel, dacă suntem interesați să *localizăm* ideologia, vom observa că aceasta apare, în mod originar, ca o știință a ideilor, implicând deci un anumit mod de gândire. Totodată însă, ideologia poate fi localizată în comportament, constituind deci un subiect de real interes din punctul de vedere al studiilor empirice, mai ales pentru cele teoretico-politice, din perspectiva cărora ea reprezintă, mai curând, un set de practici[6]. Nu în ultimul rând, limbajul poate fi un loc privilegiat în care ideologia îşi manifestă prezența, câtă vreme teoriile contemporane conferă o poziție centrală acestui concept din perspectiva analizei discursului: „Regulile, regularitățile şi principiile oricărei ideologii – potrivit acestei linii de argumentare contemporane – derivă nu atât de mult din intențiile ideologilor (adică din valorile şi credințele lor), ci mai curând din normele lingvistice în spiritul cărora ei sunt formați. Este imposibil, aşadar, să evaluezi valori, credințe, atitudini şi principii independent de vorbire sau de actele de vorbire prin care acestea se manifestă. «Gândirea ideologică» este inseparabilă de – şi poate chiar secundară în raport cu – «limbajul ideologic»"[7].

Referitor la *problemele* pe care le tratează ideologia, putem observa că, în istoria intelectuală a conceptului, s-a încetățenit ideea că acesta este în mod fundamental legat de politică. Aşa cum susține Martin Seliger, „politica este inseparabilă de ideologie"[8]. Dar ea este pusă în relație şi cu problema puterii, în măsura în care se consideră că serveşte fie celor care o dețin, fie celor care vor să o cucerească. Totodată, conceptul de „ideologie" apare în strânsă legătură cu o viziune asupra lumii (Weltanschauung), la constituirea căreia contribuie, fie într-un sens universal, fie într-unul contextual, legat de o anumită epocă istorică.

În ceea ce priveşte *subiectul* (sau *subiecții*) care deține ideologia, utilizând-o într-un sens sau altul, se poate vorbi, în înțeles marxist, despre clasele sociale, sugerându-se astfel că fiecare clasă exprimă o formă particulară a acesteia. Considerații alternative au slăbit „identitatea de clasă" a ideologiei, consta-

[6] John B. Thompson, *Studies in the Theory of Ideology* (Berkeley: University of California Press, 1984), 195.
[7] Gerring, „Ideology", 967.
[8] Martin Seliger, *Ideology and Politics* (London: George Allen & Unwin, 1976), 120.

tându-se că, dacă este să vorbim despre „ideologii particulare", acestea pot să aparţină oricărui grup social. Maurice Duverger observa, din perspectivă sociologică, această translaţie a ideologiei dinspre clase înspre grupuri, la mijlocul secolului trecut: „Într-o anumită măsură, ideologiile corespund ele înseşi atitudinilor de clasă, dar această corespondenţă nu este nici generală, nici absolută. Ideologiile nu sunt niciodată simple epifenomene în relaţie cu structura socio-economică, iar unele dintre ele sunt legate de clasă în modalităţi fie indirecte, fie de o importanţă minoră"[9]. Mai departe, anumiţi autori au subliniat trecerea de la ideologii ale grupurilor la ideologii asumate în mod individual, considerând că faptul neîmpărtăşirii acestora de către alţi indivizi nu le face să fie mai puţin ideologice[10].

Când avem în vedere *poziţia* din care ideologia este exercitată, teoria ne oferă posibilitatea de a vorbi despre o situare dominantă şi despre una subordonată. În gândirea marxistă, ideologia este asociată claselor dominante, dar teoriile mai recente extind relaţiile de dominaţie dincolo de relaţiile de clasă. Din acest unghi, ideologia „serveşte aranjamentelor instituţionale stabile prin explicarea, justificarea şi solicitarea suportului pentru un sistem particular de stratificare a cărui cădere sau demisie ar conduce la dezintegrarea unui model particular de control"[11]. Pe de altă parte, se poate vorbi de prezenţa ideologiei şi în cazul celor care protestează faţă de ordinea socială existentă, în contextul căreia aparţin unor grupuri sociale subordonate, marginalizate sau aflate la extremele politicii.

Cu privire la *funcţiile* ideologiei, trimiterile la explicaţie sugerează că ideologia încarcă de înţelesuri anumite situaţii care ţin de realitatea socială şi care, altfel, pentru cei mai mulţi membri ai societăţii nu ar fi comprehensibile. Atunci când se vorbeşte despre funcţia de represiune a ideologiei, conceptul este asociat celui de „propagandă", care implică manipularea simbolurilor pentru obţinerea unui anumit efect controlat. Funcţia de integrare a ideologiei consistă din strângerea legăturilor între membrii unei colectivităţi prin configurarea unei identităţi comune şi a sentimentului de apartenenţă. „Motivarea ideologică" este, în fapt, o altă expresie pentru a delimita caracterul acţional al ideologiei, câtă vreme se presupune că aceasta deţine, întotdeauna, un program pe care intenţionează să-l pună în practică. Ideologia are şi funcţia de a legitima, deci de a construi argumente care să justifice anumite idei sau acţiuni. Funcţia de legitimare poate să transpară în acest sens neutru, sau poate fi regăsită, atunci când distorsionează realitatea, într-un sens negativ.

[9] Maurice Duverger, *Political Parties* (New York: Wiley, 1951), 59.
[10] Gerring, „Ideology", 970.
[11] Richard W. Wilson, *Compliance Ideologies: Rethinking Political Culture* (Cambridge: Cambridge University Press) 1992, 19.

În cele mai multe definiții ale conceptului de „ideologie", principala *motivație* care este implicată e dată de interese; în tradiția marxistă, de interesele de clasă. Există însă şi perspective care nu asociază ideologiei vreun interes, cu atât mai puțin unul de natură materială, considerând că singura motivație determinantă a ideologiei este dată de setul de idei pe care aceasta îl susține. Un al treilea punct de vedere arată că „motivația ideologică" poate fi circumscrisă prin referire la lipsa intereselor pe termen scurt (*expediency*)[12]. Interesele pot apărea ulterior, dar nu sunt conținute de structura inițială, originară, a ideologiei.

În fine, dacă avem în atenție *structura cognitiv-afectivă* a ideologiei, se poate remarca faptul că, pentru a fi ideologie, un sistem de credințe, idei sau valori trebuie să dețină o coerență internă. Totodată, o ideologie se anunță mereu printr-o structură care se află în contrast cu ceea ce nu poate fi catalogat drept ideologie (şi aici regăsim caracterul referențial al conceptului). Nu mai puțin, întrucât implică un set de idei sistematizate, ideologia presupune un anumit grad de abstractizare, dar şi o anumită specificitate ce poate fi regăsită la nivelul caracterului său programatic, întrucât altfel riscă să fie lipsită de eficiență în plan practic. Coexistența ideilor abstracte şi a celor programatice, al căror caracter specific are rol practic, indică faptul că ideologia comportă o anumită ierarhizare a elementelor sale. În acelaşi timp, pentru a fi influentă în plan socio-politic, ideologia trebuie să dețină o anumită stabilitate în timp şi să ofere condiții pentru cunoaşterea realității de către cei care o împărtăşesc. Date fiind coerența, caracterul abstract şi posibilitățile de cunoaştere de care dispune, teoreticienii sociali nu ezită să asocieze ideologiei şi un înalt grad de sofisticare. Dar conceptul trimite, de asemenea, şi spre evaluarea faptelor, aşa cum se regăsesc acestea în realitatea socială. Prin aceasta, ideologia poate simplifica realitatea, care adeseori se caracterizează prin complexitatea proceselor şi fenomenelor pe care le incumbă. Ambiționând să explice realitatea, fie prin apel la ideile abstracte, fie chiar prin simplificarea complexității sociale, ideologia o poate, de asemenea, distorsiona, „(…) denigrând ideile care ar putea duce la schimbarea sa; excluzând formele rivale de gândire, prin intermediul unei logici nespuse, dar sistematice; şi obturând realitatea socială în modalități convenabile sieşi (…) prin suprimarea sau mascarea conflictelor sociale"[13]. În plus, unul dintre elementele structurii afective a ideologiei este considerat a fi convingerea de care dispun cei care o împărtăşesc, perspectivă din care conceptul este asociat mai curând pasiunilor decât gândirii raționale. Este invocată, în acelaşi cadru al structurii cognitiv-afective, şi nesinceritatea în modul de prezentare a unei ideologii. Apare, de asemenea, şi dogmatismul, ceea ce implică faptul că ideologia presupune maniheismul acceptării sau respingerii. Finalmente, în teoria politică,

[12] Gerring, „Ideology", 973-4.
[13] Terry Eagleton, *Ideology: An Introduction* (London: Verso, 1991), 6.

structura ideologiei este considerată de către unii autori ca fiind conştientă (ideologia este „un sistem de credinţe explicit, deţinut în mod conştient”[14]), în vreme ce alţii o indică drept inconştientă.

Trecerea în revistă a atributelor incluse de teoria politică a contemporaneităţii în cadrul comprehensiv al ideologiei aduce în lumină, aşa cum specificam mai sus, posibilitatea ca acesta să se constituie într-un instrument de cercetare. O a doua etapă – urmând sugestia lui Gerring – este aceea ca, plecând de la acest cadru (şi utilizând un anumit set de proceduri[15]), să conturăm acea perspectivă asupra ideologiei care să servească scopurilor demersului nostru. Remarcăm, în acest punct, că posibilitatea lăsată la îndemâna cercetătorului contextualizează modul în care este abordată ideologia. Dacă acceptăm că ceea ce a fost indicat drept cadru comprehensiv al atributelor ideologiei reuşeşte să sintetizeze principalele elemente implicate de conceptul ca atare, rezultă că există un punct de plecare comun în abordarea analizei acestuia.

3. Trei concepţii despre ideologie, societate şi politică

În cadrul delimitat astăzi de teoria politică, conceptul de „ideologie” a fost relaţionat, pe de o parte, cu noţiuni precum cele de „dominaţie” şi „interes”, iar pe de altă parte a fost utilizat pentru a demarca în mod strict însuşi statutul ştiinţelor socio-politice ca atare. Pe prima coordonată, teoreticienii au vizat mai ales dimensiunea socio-politică a ideologiei, în vreme ce, pe cea de a doua, au conturat obiectul de studiu al sociologiei cunoaşterii. Aceste două coordonate nu sunt însă net separate în contextul teoriei politice clasice ori în cel al cercetărilor contemporane din acest domeniu, aşa cum ne-am putea aştepta. Dimpotrivă, interconexiunile dintre „*ideologie*” *ca loc privilegiat al interesului şi dominaţiei* şi „*ideologie*” *ca tip de gândire* ce nu îndeplineşte sau se îndepărtează de criteriile de obiectivitate ştiinţifică sunt evidente. Această realitate se datorează, în principal, faptului că, atunci când ia în discuţie conceptul de „ideologie”, teoria socială urmăreşte să explice posibilitatea cunoaşterii realităţii (inclusiv politice) prin apel la condiţiile sociale în care aceasta se produce. În această secţiune, mă voi referi la perspectiva teoretico-politică asupra „ideologiei”, pentru a evidenţia cele trei concepţii conturate în cadrul său cu privire la relaţia dintre ideologie, societate şi politică. Este vorba despre concepţia negativă, despre

[14] Robert Putnam, „Studying elite political culture: the case of «ideology»”, în *American Political Science Review* 65 (1971): 655.

[15] Procedurile sunt indicate de Gerring după cum urmează: „Voi sugera următorul set de proceduri: (1) construcţia unei definiţii minimale (sau de bază); (2) atingerea unei cât mai mari diferenţieri posibile faţă de termenii vecini; şi (3) specificitatea conceptuală” („Ideology”, 979).

concepţia neutră şi despre concepţia pozitivă asupra ideologiei. Există, evident, şi o perspectivă epistemologică asupra ideologiei (ce include, la rându-i, trei concepţii: obiectivistă, relaţionist-relativistă şi pragmatistă), dar nu voi insista aici asupra ei[16].

a) *Concepţia negativă asupra ideologiei*

În rândul teoreticienilor sociali şi politici, există un acord unanim cu privire la faptul că această înţelegere a conceptului de „ideologie" reprezintă o moştenire recuperată pe urmele gândirii marxiste[17]. Aceasta întrucât, deşi a denotat, iniţial, o „ştiinţă a ideilor", Karl Marx şi Friedrich Engels au fost cei care, prin lucrarea lor *Ideologia germană*, au accentuat deturnarea sensului termenului – iniţiată de Napoleon –, transformându-l într-unul polemic. Orientându-şi abordarea împotriva gânditorilor neohegelieni, Marx a conferit ideologiei caracterul de a produce o imagine răsturnată asupra realităţii[18]. În acest punct trebuie

[16] O tratare *in extenso* a *perspectivei teoretico-politice* şi a *perspectivei epistemologice* asupra ideologiei, precum şi a concepţiilor subsumate acestora se regăseşte în Şandru, *Reinventarea ideologiei*, 48-111.

[17] Chiar şi încercările teoreticienilor sociali nemarxişti de a ieşi de sub „vraja lui Marx", prin postularea unui sens general al ideologiei, nu s-au putut delimita de probleme precum sunt cele legate de interes, dominaţie sau cunoaşterea subiectivă (şi deci, din punctul de vedere al criteriilor de ştiinţificitate admise în posteritatea pozitivismului, neştiinţifică) implicate de ideologie, după cum rezultă din consideraţiile recente: „Într-un sens mai general, cultura fiecărui sistem social include o ideologie menită să explice şi să justifice propria-i existenţă ca mod de viaţă, fie că este vorba de ideologia familiei, care defineşte natura şi scopul vieţii de familie, sau de o ideologie religioasă, care ancorează şi afirmă un mod de viaţă în relaţie cu forţele sacre" – Allan G. Johnson, *Dicţionarul Blackwell de sociologie. Ghid de utilizare a limbajului sociologic* (Bucureşti: Humanitas, 2007), 184. Observăm că, potrivit acestei definiţii, „justificarea" modului de viaţă propriu unui sistem social apare ca *interes* ideologic, iar „contextualizarea" ideologiei, de la zona familiei până la aceea a religiei, indică îndepărtarea de postulatul obiectivist (acceptat şi de Marx) al ştiinţei. Cât despre problema dominaţiei, aceasta transpare în chip implicit, din moment ce subînţelegem că un anumit mod de viaţă, odată ce trebuie „justificat", se impune dintre mai multe moduri de viaţă alternative. O astfel de înţelegere a ideologiei, chiar dacă pare generală şi neutră, încearcă în fapt să se constituie într-o explicaţie alternativă la cea care conferă ideologiei – în tradiţie marxistă – caracterul negativ: „Acolo unde comentatorii nemarxişti au reţinut dubla conotaţie peiorativă asociată accepţiunii metaforice iniţiale a termenului, ei au generalizat-o şi au oferit o varietate de explicaţii suplimentare pentru distorsionarea sistematică a cunoaşterii şi manipularea interesată a convingerilor, pe care vor să le sugereze atunci când caracterizează drept ideologii anumite sisteme simbolice orientate politic" – David Miller, *Enciclopedia Blackwell a gândirii politice* (Bucureşti: Humanitas, 2006), 366-7. Dar faptul că este produsă o explicaţie alternativă nu elimină explicaţia iniţială, ci indică doar existenţa unor concepţii diferite asupra „ideologiei".

[18] Paul Ricoeur, *Eseuri de hermeneutică* (Bucureşti: Humanitas, 1996), 275.

specificat că, în diferitele stadii ale dezvoltării teoriei marxiste, „ideologia" a primit semnificații variate. Astfel, într-o primă etapă, ideologia apare ca fiind opusă realității, considerându-se că operează distorsionarea acesteia, pentru ca mai târziu conceptul să apară în opoziție cu marxismul însuși, considerat a fi o știință. În ambele situații, „ideologia" deține, după cum se poate observa, o conotație negativă. Altfel spus – pe urmele lui Ricoeur – ideologia inversează realitatea, iar critica marxistă a ideologiei este destinată să reașeze la locul său ceea ce a fost inversat[19]. Ulterior, în teoria marxistă au apărut alte două concepte aflate în relație cu „ideologia": cel de „falsă conștiință", care justifica imposibilitatea clasei muncitoare de a-și înțelege scopurile obiective (printre care eliberarea de ideologie, deci de imaginea falsă asupra realității), și cel de „interes", al cărui rol era de a explica raportul de dominație existent în societatea capitalistă. Prezentată în această manieră, ideologia devine un sistem de idei care exprimă interesul claselor dominante, reprezentând relațiile de clasă într-o formă iluzorie. Urmarea este dată de faptul că praxisul social și politic, viața reală a oamenilor se reflectă în conștiința lor într-o manieră ideologică. Cu alte cuvinte, viața reală este falsificată de reprezentarea ideologică, imaginară, pe care oamenii o au asupra acestui proces. Rolul ideologiei este dat, ca atare, de un scop foarte precis: acela de a impune un anumit tip de politică, o anumită formă de dominație.

În plus, așa cum am specificat anterior, tot ceea ce nu se supune criteriilor de științificitate elaborate de materialismul dialectic și istoric marxist este „ideologie". Prin urmare, ideologia se opune științei (reprezentate numai de marxism), idee ce a atras critici nuanțate din partea unor teoreticieni contemporani[20]. În pofida acestora, alți teoreticieni au susținut că înțelegerea marxistă a conceptului de „ideologie" nu este una negativă, întrucât Marx nu a împrumutat termenul de la ideologii francezi pentru a-l orienta împotriva teoriilor rivale materialismului dialectic. Dimpotrivă, „rolul termenului «ideologie» era cel de a

[19] Darren Langdridge, „Ideology and utopia: social psychology and the social imaginary of Paul Ricoeur", în *Theory & Psychology* 16 (2006): 647.

[20] Robert C. Tucker, spre exemplu, susține următoarele: „Prin «știință» (*Wissenschaft*), Marx desemnează, simplu, gândirea care are ca obiect viața reală. Știința este cunoașterea lumii ca atare, sau perspectiva clară, directă, neobstrucționată asupra realității. Iar aceasta este viziunea materialistă, cea care se concentrează asupra proceselor de dezvoltare practică, înțelese ca date primare. Gândirea științifică, atâta vreme cât are ca obiect omul sau istoria, înseamnă gândire materialistă, i.e. marxism, iar ce o face să fie științifică este nimic altceva decât faptul că acest lucru e adevărat. Numai odată cu deținerea materialismului veritabil (Marx), care nu are ca dat primar conștiința, de orice fel ar fi aceasta, ci «viața reală», gândirea umană refuză pentru prima dată în istorie să fie infectată de ideologie. Tranziția de la idealism la materialism înseamnă transcenderea filosofiei și a întregii ideologii înspre «reprezentarea activității practice»; cu aceasta începe adevărata știință pozitivă" – *Philosophy and Myth in Karl Marx* (Cambridge: Cambridge University Press, 1961), 180-1.

denota toate acele suprastructuri mentale prin care oamenii ajung să fie conştienţi de existenţa lor socială, politică şi mentală. Ca atare, nu avea o conotaţie negativă (…)"[21]. Mai mult, anumiţi autori susţin că, la Marx, „ideologia" nu desemna fenomene ale conştiinţei cotidiene din societatea burgheză, servind interesul claselor dominante, ci indica o analiză critică la adresa culturii moderne şi că, din această perspectivă, nu există o disjuncţie exclusivă între ştiinţă şi ideologie, ci doar o excludere a ştiinţelor naturii din sfera ideologiei. Prin urmare, „ideologia" ar avea, în viziune marxistă, o semnificaţie profund culturală[22], fără a se referi în vreun fel la relaţiile socio-politice ca atare (existente între clasele diferite de care Marx vorbeşte explicit), la interesul claselor dominante şi la rolul de a prezerva identitatea de status a acestora. Din punctul meu de vedere, o astfel de interpretare este foarte dificil de susţinut, mai ales în condiţiile în care tradiţia de gândire marxistă îşi găseşte şi astăzi resursele în maniera negativă de înţelegere a „ideologiei". Astfel, se susţine că examinarea critică extinsă a textelor celor pe care Marx îi numeşte „ideologi" indică, la modul evident, ceea ce autorul consideră a fi problematic în metodele lor de gândire, concepând ideologia ca pe o practică definită de raţionare şi aflată într-o clară opoziţie cu ştiinţa[23]. Pe de o parte, ideologia se insinuează în societate pentru a servi intereselor de dominaţie ale clasei dominante şi, pe de altă parte, ea nu are un caracter ştiinţific, din moment ce produce o imagine răsturnată şi, prin urmare, falsă asupra realităţii.

b) *Concepţia neutră asupra ideologiei*

Creionarea unui cadru interpretativ de analiză a *concepţiei neutre asupra* „*ideologiei*", pe care o dezvoltă Mannheim în influenta sa lucrare *Ideologie und Utopie* presupune, înainte de toate, identificarea acelui tip de întrebări pe care le sugerează Quentin Skinner atunci când ia în considerare domeniul istoriei

[21] Ehud Sprinzak, „Marx's historical conception of ideology and science," în *Politics & Society* 5 (1975): 397.

[22] „Concepţia marxistă despre ideologie, doar parţial explicitată de Marx, reprezintă, la nivelul premiselor sale de bază, o nouă abordare a domeniului culturii. Operele culturale nu mai sunt privite ca entităţi *sui generis* de un anumit tip, nici doar ca «reprezentări» ale căror sens şi validitate depind numai de relaţia lor de corespondenţă cu altceva. Ele sunt obiectivări ale practicilor sociale, a căror funcţie primară este crearea, transmiterea şi impunerea semnificaţiilor prin care indivizii pot să înţeleagă în mod colectiv propria lor situaţie de viaţă, limitele şi posibilităţile acesteia" – György Markus, „On ideology-critique – critically", în *Thesis Eleven* 43 (1995): 67-8.

[23] „Diferenţa dintre ideologie şi ştiinţă este o diferenţă între metodele de raţionare şi, deci, de cercetare. Ambele încep cu aceleaşi relaţii sociale, dar le tratează diferit" – Dorothy E. Smith, „Ideology, science and social relations. A reinterpretation of Marx's epistemology", în *European Journal of Social Theory* 7 (2004): 455.

ideilor[24]. Întrebările de acest tip vizează dezbaterile intelectuale în care a intervenit Mannheim, prin opera sa, ca şi maniera în care teoreticianul şi-a construit propriile argumente pentru a contribui la aceste dezbateri. Cu alte cuvinte, „acestea sunt întrebări despre contextul care a dat naştere operei şi despre modul în care autorul său a înţeles contextul ca atare şi semnificaţia operei sale în acest context"[25]. Întrucât astfel de întrebări apar pe un fond metodologic, trebuie subliniat că Mannheim nu a văzut în lucrarea sa o contribuţie la dezvoltările ulterioare ale problemei – pe care, de altfel, nu putea să le prevadă – şi nici o contribuţie într-un domeniu precum cel al epistemologiei, pe care-l considera depăşit de noile dezvoltări istorice. El urmăreşte recuperarea proiectului epistemologic în contextul teoriei socio-politice, iar această sarcină este atribuită sociologiei cunoaşterii. Fără a argumenta suficient, încât să ofere o imagine asupra contradicţiilor interne ale unei epistemologii ale cărei pretenţii de cunoaştere se află în contrast, Mannheim elaborează teza – ce ţine de latura culturală a criticii sale – potrivit căreia nu atât incoerenţa acesteia a determinat prăbuşirea sa, cât faptul că a fost depăşită de dezvoltările istorice: „După prăbuşirea pe care am descris-o [aceea a unei ordini unitare a lumii], concepţia asupra ordinii într-o lume a obiectelor care a fost garantată de dominaţia Bisericii devine problematică, astfel că nu ne rămâne o altă alternativă în afară de aceea de a ne orienta pe calea opusă şi, având subiectul ca punct de plecare, de a determina natura şi valoarea actului cognitiv uman, urmărind astfel să găsim un punct de sprijin pentru existenţa obiectivă în subiectul cunoscător"[26]. Rezultă deci că obiectivul epistemologiei, acela al reconstrucţiei unei *Weltanschauung* pe baze eliberate de prejudecăţile religioase, este unul ratat, iar aici regăsim reorientarea lui Mannheim dinspre teoria cunoaşterii înspre ideologie, o reorientare ce are la bază ideea că, recunoscând natura fragmentată a lumii, ideologia reflectă lumea modernă[27]. Modernizarea societăţii şi, prin urmare, depăşirea istorică a epistemologiei poate fi regăsită în procesul progresiv pe care îl presupune parcursul ideologiei. Prima etapă este aceea a „concepţiei particulare asupra ideologiei", în care regăsim semnificaţia negativă a conceptului, aceasta fiind definită de Mannheim după cum urmează: „Concepţia particulară asupra ideologiei este implicată atunci când termenul denotă scepticismul nostru cu privire la ideile şi reprezentările avansate de către oponentul nostru"[28]. Posibilitatea existenţei unei astfel de concepţii în lumea modernă este dată de realitatea emergenţei unor diferite grupuri sociale, aflate în opoziţie unele cu altele, care conferă interpretări diferite unei

[24] Quentin Skinner, „Meaning and understanding in the history of ideas," în *History and Theory* 8, 1 (1969): 3-53.
[25] Alan Scott, „Politics and method in Mannheim's *Ideology and Utopia*", în *Sociology* 21, 1 (1987): 42.
[26] Karl Mannheim, *Ideology and Utopia*(London: Routledge and Kegan Paul, 1968), 12.
[27] Scott, „Politics and method", 44.
[28] Mannheim, *Ideology and Utopia*, 49.

aceeaşi *Weltanschauung*. Revenind la concepția marxistă, avem de-a face cu o singură realitate, dar care este distorsionată de diferitele interpretări care i se acordă. În viziunea lui Mannheim, accepțiunea negativă a „ideologiei" ca distorsionare a realității este eliminată odată cu anularea ideii existenței unei ordini unificate a lumii, a unei realități singulare care atrage interpretări diferite. Acesta este momentul în care se realizează trecerea de la concepția particulară, la „concepția totală asupra ideologiei", în contextul căreia „urmărim să reconstruim întreaga perspectivă a unui grup social, şi nici individul concret, nici suma abstractă a indivizilor nu pot fi considerate, în mod legitim ca fiind deținătorii acestui sistem de gândire ideologic în întregul său"[29]. În această manieră, ideologia transcende partizanatul implicat de concepția particulară şi negativă asupra „ideologiei", care opunea interpretările diferite ale unei realități comune. Realitatea socială este una fragmentată, depinzând de tipul de cunoaştere pe care îl angajează diferitele grupuri sociale. În acest punct, cea mai importantă idee care apare este aceea că orice cunoaştere este determinată existențial, şi aceasta constituie fundamentul concepției neutre asupra „ideologiei". Este vorba de ceea ce, într-un alt loc, Mannheim numeşte „cunoaştere conjunctivă", pe care o opune „cunoaşterii comunicative" proprie epistemologiei, pe care ideologia o substituie odată cu recunoaşterea alcătuirii fragmentate a lumii moderne. Dacă ultimul tip de cunoaştere are în vedere conceptele abstracte pe care deja le deținem (precum cele implicate de teorema lui Pitagora)[30], cunoaşterea conjunctivă „(…) este fundamentată pe ceea ce Mannheim numeşte o «relație existențială» dintre subiect şi obiect, al cărei model este atingerea fizică sau «contagiunea»"[31]. Observăm deci că, odată cu Mannheim, asupra conceptului de „ideologie" intervine nu doar o mutație metodologică – prin trecerea de la *concepția negativă* la *concepția neutră* asupra „ideologiei" – ci şi o mutație epistemologică. Aceasta din urmă e dată de faptul că ideologia nu mai este legată de fenomenul dominației, nu mai apare ca un instrument de „falsificare" a realității pentru menținerea status-quo-ului aferent unei clase (celei burgheze, în interpretarea marxistă), ci apare ca un tip de cunoaştere specific oricărui grup, în funcție de mediul social care îi determină existența.

c) *Concepția pozitivă asupra ideologiei*

Dezvoltarea acestei concepții pleacă de la ideea că ceea ce putem extrage ca „pozitiv" din concepția negativă asupra „ideologiei" este rolul acordat funcției sale legitimatoare, cu amendamentul necesar că fenomenul ideologic nu

[29] Mannheim, *Ideology and Utopia*, 52.
[30] Karl Mannheim, *Structures of Thinking*, ed. D. Kettler, V. Meja, N. Stehr (London: Routledge & Kegan Paul, 1982), 20.
[31] Jeremy Rayner, „A plea for neutrality: Karl Mannheim's early theory of ideology", în *History of the Human Sciences*2, 3 (1989): 378.

poate fi redus la acela al relaţiilor de clasă. Cu alte cuvinte, ideologia nu apare *numai* în contextul relaţiilor dintre o clasă dominantă şi o clasă dominată, ci peste tot acolo unde este prezentă necesitatea legitimării autorităţii politice. Marx a analizat fenomenul ideologic exclusiv prin prisma funcţiei sale de disimulare sau, mai curând – aşa cum arată Paul Ricoeur – a înţeles ideologia ca „distorsiune-comunicare”[32]. Este adevărat, ideologia are rolul de a legitima, uneori recurgând chiar la disimulare: „Acolo unde există putere, există o revendicare de legitimitate. Şi acolo unde există o revendicare de legitimitate, există recurgerea la retorica discursului public într-un scop de persuasiune”[33]. Dar nu aceasta este calitatea esenţială a ideologiei. Dimpotrivă, legitimarea, acţiunea justificatoare proprie ideologiei, chiar şi prin apel la disimulare, este, în realitate, o prelungire a funcţiei sale integratoare. În opinia mea, atunci când discutăm despre calitatea integratoare a ideologiei, ce poate fi identificată prin acele teorii sau activităţi care au rolul „de a difuza convingerea că evenimentele fondatoare sunt constitutive pentru memoria socială şi, prin ea, pentru însăşi identitatea comunităţii”[34], putem regăsi meritul încercării lui Mannheim de a depăşi cadrele rigide impuse de concepţia negativă asupra „ideologiei”. Preocupându-se de modul în care realitatea este construită social[35], ideologia vizează prin excelenţă modul în care cunoaşterea pe care noi o avem asupra lumii se află într-o relaţie de apartenenţă cu mediul nostru socio-politic şi istoric, cu un ceva care ne precede şi, în acelaşi timp, ne orientează. Aici putem regăsi, practic, funcţia esenţială a ideologiei, şi anume aceea integratoare. Mai mult decât atât, putem deduce că, înainte de a servi fenomenului de dominaţie, fie prin legitimare, fie prin disimulare, deci înainte de a avea funcţii politice, ideologia, înţeleasă în această manieră, deţine o funcţie eminamente socială, întrucât „orice grup durează, dobândeşte consistenţă şi permanenţă graţie imaginii de sine stabile şi durabile pe care şi-o dă. Această imagine stabilă şi durabilă exprimă nivelul cel mai profund al fenomenului ideologic”[36]. Şi, tocmai pentru că identitatea grupului trebuie menţinută, situaţiile istorice, sociale şi politice fiind în permanentă mişcare, ideologia poate fi corelată, abia apoi, cu fenomenul dominaţiei: „(...) o comunitate istorică nu devine realitate politică decât devenind capabilă de decizie; de aici se naşte fenomenul dominaţiei. Tocmai de aceea ideologia-disimulare interferează cu

[32] Ricoeur, *Eseuri*, 275.
[33] Ricoeur*, Eseuri*, 279.
[34] Ricoeur*, Eseuri*, 280.
[35] O excelentă analiză, pe urmele lui Mannheim, asupra modului în care se realizează construcţia socială a realităţii o oferă Peter L. Berger şi Thomas Luckmann în cartea lor *Construirea socială a realităţii. Tratat de sociologia cunoaşterii* (Bucureşti: Editura Univers, 1999).
[36] Paul Ricoeur, *Eseuri*, 280.

toate celelalte trăsături ale ideologiei-integrare, în particular cu caracterul de netransparență asociat funcției mediatoare a ideologiei"[37].

Ceea ce se poate observa în acest context este faptul că, în sublinierea funcției de legitimare pe care ideologia o deține în mod fundamental, Ricoeur urmăreşte să evite „paradoxul lui Mannheim", rezultat din extinderea erorii epistemologice pe care a lăsat-o moştenire Marx, atunci când a opus ideologia ştiinței marxiste. Paradoxul poate fi redat, simplu, prin ideea că, dacă orice sistem de idei care nu corespunde criteriilor de ştiințificitate este o ideologie, atunci nu putem avea nicio certitudine că sistemul de idei care acuză ideologia de falsificare a realității nu este el însuşi ideologic. În termeni generali, existența acestui paradox rezultă din următoarele întrebări pe care gânditorul francez le consideră justificate: „Care este statutul epistemologic al discursului despre ideologie, dacă orice discurs este ideologic? Cum poate acest discurs să se elibereze de propria sa expunere, de propria sa descriere? Dacă gândirea socio-politică este ea însăşi dependentă de situația de viață a gânditorului, nu cumva conceptul de ideologie este absorbit de propriul său referent?"[38]. Punând în discuție premisele paradoxului, Ricoeur consideră că opoziția fundamentală care poate fi recuperată din tradiția marxistă este cea pe care Marx a analizat-o într-o primă etapă a gândirii sale, atunci când subliniat contrastul dintre ideologie şi realitate. Odată recuperată această înțelegere, un alt pas ce trebuie făcut este cel de a o reformula şi de a demonstra că ideologia nu se află în opoziție cu praxisul socio-politic ci, dimpotrivă, este conectat cu acesta. Argumentul său este că distorsiunea poate opera numai din spatele unui sistem simbolic pre-existent: „Dacă realitatea socială nu are deja o dimensiune socială, şi, ca atare, dacă ideologia, în sensul său evaluativ, mai puțin polemic sau negativ, nu a fost constitutivă existenței sociale, ci doar a distorsionat-o sau disimulat-o, atunci procesul distorsiunii nu poate să înceapă"[39]. Soluția gânditorului francez este, în acest context, aceea de a găsi o funcție a ideologiei care să o preceadă pe aceea a distorsiunii, şi ajunge astfel la ideea lui Clifford Geertz, potrivit căreia întreaga acțiune socială este mediată simbolic[40]. Este vorba despre o funcție fundamentală a ideologiei, al cărei scop este cel de a menține identitatea socio-culturală a unui grup. O altă etapă a analizei pe care Ricoeur o realizează asupra conceptului de „ideologie" este aceea de a face posibilă conexiunea dintre acest rol fundamental şi cel considerat a fi superficial, acela de distorsionare a realității sociale şi politice. În acest sens, gânditorul francez recurge la modelul weberian al legitimării autorității într-o societate dată, incluzând ideologia pentru a

[37] Paul Ricoeur, *Eseuri*, 211.
[38] Paul Ricoeur, *Lectures on Ideology and Utopia*, ed. G.H. Taylor (New York: Columbia University Press, 1986), 9.
[39] Ricoeur, *Lectures*, 10.
[40] Clifford Geertz, *The Interpretation of Cultures* (New York: Basic Books), 1973.

explica motivaţia consensului existent între pretenţia celor care vor să conducă şi credinţa în autoritatea instituită legitim a celor care se supun. Cum însă, în orice societate, există întotdeauna o distanţă între pretenţia de a conduce şi credinţa în legitimitatea acestei pretenţii din partea celor care se supun – de aici rezultând ceea ce Ricoeur indică a fi echivalenţa niciodată completă dintre credinţă şi pretenţie (pe urmele lui Weber, care susţinuse că nu există sistem complet raţional al legitimităţii) – este nevoie de un surplus de valoare a puterii. Şi aceasta pentru că „orice autoritate cere mai mult decât oferă membrii săi în termenii credinţei sau ai unui crez”[41]. Necesitatea acestui surplus de valoare a puterii este compensată de rolul legitimator pe care ideologia îl joacă în beneficiul autorităţii politice, rol care face legătura dintre ideologie ca distorsiune şi ideologie ca integrare[42]. Acesta este, practic, actul de naştere al unei *concepţii pozitive asupra* „*ideologiei*” în cadrul teoriei sociale şi politice.

4. De la *ideologie* la *ideologii*: coordonatele modernităţii politice şi schimbarea socială

Ceea ce vreau să susţin în această secţiune este ideea că anumite forme de cunoaştere se pot impune într-o anumită perioadă socio-istorică, aceasta din urmă constituindu-se, practic, într-un context epistemic ce îşi găseşte reverberaţii inclusiv la nivelul convenţiilor ideologice[43] care se instituie în epoca respectivă. Sunt interesat, cu alte cuvinte, să reliefez maniera în care se construieşte arhitectura ideologico-epistemologică a societăţii şi să identific modul în care aceasta influenţează procesul de schimbare socială. Fiind vorba despre o producţie socială şi politică a cunoaşterii – în măsura în care ideile unei epoci, ca şi invenţiile tehnologice, sunt răspunsuri la problemele cu care respectiva epocă se confruntă – consider că ideologia joacă în acest context un rol marcant. Înainte de a-l explicita, revin la precizarea că înţeleg conceptul de „ideologie”, la modul general, într-un sens pozitiv. Ca figură centrală a imaginarului social prezent în orice societate, ideologia contribuie atât la „aranjamentul” socio-politic al cadrului societal, cât şi, implicit, la instituirea unor episteme în contextul cărora se manifestă formele de cunoaştere ale unei epoci. Pe de altă parte, schimbarea socială, ca efect al evoluţiei cunoaşterii influenţează, la rândul său,

[41] Ricoeur, *Lectures*, 14.

[42] Darren Langridge, „Ideology and utopia: social psychology and the social imaginary of Paul Ricoeur”, în *Theory & Psychology* 16 (2006): 650.

[43] Din punctul meu de vedere, *convenţiile ideologice* reprezintă expresia social-instituţionalizată a ideilor şi credinţelor împărtăşite de membrii unei societăţi, credinţe ce servesc drept „borne” ale cunoaşterii sociale şi care îşi pot modifica sensurile în contextul schimbărilor societale produse de această cunoaştere.

evoluția ideologică a societății. În acest cadru, un aspect important îmi pare a fi acela că, la nivel particular, ideologia poate avea expresii diverse, grație unei directe conexiuni cu realitățile socio-istorice ale unei anumite epoci. În sensul acesta, cred că modernitatea reprezintă o epocă în care fermentul ideologic se regăseşte particularizat[44] în diferite modele politice, aşa cum sunt cele cunoscute sub denumirile de „liberalism", „conservatorism" şi „socialism".

Înainte de a lua, însă, în discuție, aceste expresii ale modernității, trebuie să punem sub lupă ideea potrivit căreia există o relație indisolubilă între manifestările ideologice şi cele epistemologice, între climatul socio-politic şi formele de cunoaştere dintr-o anumită epocă. La nivelul teoriei politice, chestiunea este evidențiată atunci când se constată că, fie şi fără a urmări o anumită sistematizare a demersurilor lor, cei mai mulți dintre gânditorii epocii moderne au exhibat, în scrierile lor, atât o viziune politică, cât şi una epistemologică[45]. De la Hobbes la David Hume, de la Adam Smith la Condorcet, de la Hegel la Marx se resimte, din această perspectivă, prezența unor intense preocupări în acord cu spiritul timpului, ceea ce face ca astfel de autori să poată fi percepuți şi ca gânditori preocupați de progresul cunoaşterii, dar şi ca „filosofi ai lucrurilor pământeşti". Deloc întâmplător, o asemenea situare le permite teoreticienilor contemporani preocupați de condițiile socio-politice şi istorice ale cunoaşterii şi, deci, de relația dintre cadrul socio-politic şi proiecțiile epistemologice ale unei epoci de tipul modernității să identifice, în astfel de cazuri, existența unor „strategii" discursive. În această direcție, se subliniază că „acesta este motivul pentru care întrebarea relativă la conexiunile dintre teoriile epistemologice şi cele politice ale filosofilor nu pot fi construite doar ca o chestiune ce priveşte relațiile logice dintre aceste teorii ca sisteme articulate de constructe conceptuale. Dimpotrivă, o asemenea problemă implică o relație mult mai complexă, ai cărei termeni se referă la «situarea-în-problemă» a gânditorilor, la criteriile de raționalitate pe care aceştia le iau în considerare, la presupozițiile lor, la teoriile explicite

[44] În teoria politică a contemporaneității, se specifică faptul că, în măsura în care vorbim despre *ideologii* ca reprezentare plurală a conceptului de „*ideologie*", avem şansa de a ne apropia şi mai mult de înțelegerea adecvată a fenomenelor politice concrete, întrucât „studiul ideologiei devine studiul asupra natiurii gândirii politice: cărămizile sale şi mănunchiurile de înțeles cu ajutorul cărora conturează lumea politică pe care o populăm" (Michael Freeden, „Ideology and political theory", în *Journal of Political Ideologies* 11 (2006): 9.

[45] Am abordat pe larg această chestiune în lucrarea „An ideological analysis of the knowledge-based society", prezentată la Conferința Internațională *The Limits of the Knowledge Society*, organizată de Academia Română, Filiala Iaşi, în colaborare cu Universitatea de Nord din Baia Mare, Iaşi, 6-9 octombrie 2010.

pe care le avansează”[46]. În măsura în care sunte definite drept „(…) motivații care nu sunt strict reductibile la inferențele logice, fiind ghidate, mai curând, de anumite aspect euristice cu privire la care gânditorul însuşi să nu fie întotdeauna pe deplin conştient”[47], acestor *strategii* le-ar putea fi asociat un atribut ideologic, întrucât ele îşi extrag resursele din cadrul social şi politic – valorizat inclusiv la nivelul imaginarului social – în care ideile şi, deci, cunoaşterea sunt produse. Sceptici sau failibilişti, revizionişti ai epistemologiei, metodologişti, anti-metodologişti sau pur şi simplu rebeli, gânditorii modernității nu au putut fi indiferenți la condițiile sociale, politice şi istorice ale acestei epoci, promovând în consecință proiecții epistemologice în care elementul ideologic, în sensul său general, îşi manifestă prezența. La nivel particular, situarea lor într-o anumită epistemă configurată ideologic a marcat, de asemenea, proiecțiile cu privire la cunoaştere şi, prin intermediul acestora, propunerea anumitor modele politice de societate. Faptul că aceste modele s-au plasat, adeseori, în cadrele unei dezbateri ideologice care a cunoscut, în secolul al XX-lea, şi spectrul reprobabil al violenței politice, nu anulează realitatea că, în pofida misiunii universaliste pe care a anunțat-o *Aufklärung*-ul, particularitățile diverse ideologic ale epocii moderne au contribuit, de pe aliniamente diferite, la apariția unor tipuri specifice de cunoaştere socio-politică.

Din punctul meu de vedere, cele trei ideologii politice ale modernității – liberalismul, conservatorismul şi socialismul – se plasează în câte o epistemă specifică, pe care o influențează, producând expresii ideologice ale cunoaşterii sociale şi politice şi contribuind, astfel, la schimbarea societală. În sens invers, schimbarea societală lucrează asupra formelor cunoaşterii sociale şi politice, inducând astfel schimbări de epistemă şi producând, finalmente, inclusiv mutații ideologice la nivelul imaginarului social. Din acest mecanism decurge atât evoluția societății – în plan socio-politic, economic şi cultural –, cât şi evoluția cunoaşterii ca atare. O scurtă analiză a fiecăreia dintre ideologiile particulare ale modernității poate releva modul în care elementele acestora au influențat evoluția cunoaşterii şi a societății occidentale.

a) *Liberalismul ca model politico-epistemic*

Dacă este să avem în vedere, mai întâi, *ideologia liberală*, putem observa că, în plan normativ şi empiric, aceasta a introdus, odată cu modernitatea, un proiect de societate politică fondată pe distincțiile dintre *public* şi *privat*, dintre

[46] Abordarea a fost propusă de Marcelo Dascal, Ora Gruengard, *Knowledge and Politics. Case Studies in the Reationship Between Epistemology and Political Philosophy* (Boulder, San Francisco & London: Westview Press, 1989), 2-3.
[47] Dascal, Gruengard, *Knowledge and Politics*, 8.

libertate pozitivă şi *libertate negativă*, în fine, dintre *drepturi pozitive* şi *drepturi negative*. Adăugate la principiile practice ale contractualismului procedural, ale individualismului şi competitivității[48], toate acestea au creat un cadru social care a permis inclusiv articularea unui demers epistemologic de natură să producă descoperiri remarcabile în toate domeniile cunoaşterii umane. Nu intenționez, desigur, să sugerez aici că doar ideologia şi, prin extensie, epistema liberală îşi pot asuma acest merit. Ceea ce susțin este că acestea au contribuit, alături de celelalte expresii ideologice ale modernității, la construcția unui mediu propice progresului cunoaşterii, instituind însă, totodată, şi condițiile de posibilitate pentru introducerea unor restricții ale utilizării abuzive a produselor acestei cunoaşteri. Trebuie să avem în vedere, bineînțeles, şi acele elemente care, deşi au influențat epistema liberală, s-au dovedit a fi neviabile în plan practic, plasându-se astfel în zona utopianismului ori în aceea a mitologiei politice[49]. De altfel, pentru a răspunde provocărilor postmodernității, care abordează ideologiile particulare născute în modernitate ca pe nişte metanarațiuni „lichefiate", acestea trebuie să se reinventeze. O cale de urmat în acest sens ar fi ca liberalismul, conservatorismul şi socialismul să se elibereze de balastul utopic şi mitologic, altfel spus, de „fantasmele politice" pe care le-au anunțat în discursul lor doctrinar, şi să-şi asume un statut pur ideologic[50]. Pentru liberalism, un exemplu de „fantasmă" pare a fi, din acest punct de vedere, ideea statului minimal, deşi este cert că exercițiile de limitare a puterii guvernamentale, pentru care argumentează şi astăzi liberalii, sunt demne de luat în considerare, inclusiv din perspectiva periculozității subordonării descoperirilor ştiințifice unor ignobile scopuri politice sau militare.

b) *Conservatorismul ca model politico-epistemic*

În ceea ce priveşte cea de a doua mare ideologie a modernității, şi anume *conservatorismul* (ca şi epistema care îi este proprie), aici problema cunoaşterii este discutată în mod explicit, dată fiind regăsirea resurselor sale intelectuale în filosofia empiristă britanică. Deloc întâmplător, şi teoreticienii politici contemporani care se înscriu în această epistemă insistă asupra diferenței dintre *cunoaşterea practică* (knowing-how) şi *cunoaşterea tehnică* (knowing-what)[51].

[48] Ellen Frankel Paul, Fred D. Miller, Jr, Jefrrey Paul, ed., *Liberalism: Old and New* (Cambridge: Cambridge University Press, 2007).

[49] Colin Bird, *The Myth of Liberal Individualism* (Cambridge: Cambridge University Press, 1999), 180-212.

[50] Am dezvoltat această idee, cu privire la ideologia liberală, în studiul „Liberalismul azi: între ideologie şi fantasme politice", publicat în *Sfera Politicii*, 150 (2010): 55-60.

[51] Michael Oakeshott, *Raționalismul în politică* (Bucureşti: Editura All, 1995), 15, unde gânditorul britanic intenționează să evidențieze că, dacă forma tehnică a cunoaşterii pune ac-

De pe poziții sceptice cu privire la extinderea posibilităților de cunoaştere până acolo încât aceasta din urmă să devină una „totală", teoreticieni conservatori de talia lui Michael Oakeshott au glisat înspre un pesimism epistemologic de natură să tempereze credința unei cunoaşteri perfect „raționale" a lumii noastre. De altfel, gânditorul britanic a avertizat cu privire la periculozitatea aplicabilității principiilor raționale în spațiul socio-politic, atrâgând atenția asupra faptului că „raționalismul (...) este atât o modă, cât şi o doctrină, o stare a minții şi o credință"[52]. Tocmai de aceea, epistema conservatoare are drept piloni centrali ai demersului său argumentativ idei care vizează failibilitatea cunoaşterii umane, neîncrederea față de abstracțiunile produse de rațiune şi imprevizibilitatea viitorului, acestea jucând un rol major nu doar la nivel epistemologic, ci şi la nivel ideologic. Deşi, la o primă vedere, s-ar putea crede că avem de-a face cu o limitare a procesului de cunoaştere, această aparență înşelătoare este disipată de îndată ce recuperăm realitatea că unul dintre ele mai importante principii epistemologice aplicate nu doar în sfera ştiințelor naturii, ci şi în aceea a ştiințelor socio-politice în lumea contemporană este cel al „încercărilor şi erorilor", aşa cum a fost acesta teoretizat de filosoful ştiinței şi teoreticianul politic liberal-conservator Karl Popper. Practic, fără a limita progresul cunoaşterii, acest principiu indică posibilitatea identificării şi înlăturării erorilor. În plan socio-politic, aplicarea sa creează condițiile de posibilitate pentru derularea „ingineriei sociale graduale", opusă rigidelor scheme raționale proprii utopiilor[53], ale căror încercări de materializare au avut, în secolul al XX-lea, consecințe catastrofale, fie că vorbim de extremismul de dreapta, fie că ne referim la extremismul de stânga. Ceea ce putem observa este că, din perspectiva ideologiei conservatoare, „căutarea unei lumi mai bune" – pentru a utiliza o altă sintagmă popperiană – nu presuspune orientarea în funcție de nişte iluzorii abstracții raționale, ci conectarea la problemele realității, în ideea de a produce soluții care să nu afecteze social şi politic viața inidivizilor[54]. În această direcție, cunoaşterii ştiințifice îi revine un rol major, iar acest rol este subordonat valorilor fundamentale ale civilizației occidentale, dintre care se remarcă libertatea individului[55]. Mizând

centul pe suveranitatea rațiunii, forma sa practică se întemeiază pe supremația tradiției sau a experienței. Cu alte cuvinte, primul tip de cunoaştere este vizibil peste tot acolo unde raportarea la lumea înconjurătoare, deci implicit la lumea socio-politică, urmează anumite prescripții fixe, de natură tehnică, iar cel de-al doilea este prezent atunci când această raportare este realizată în virtutea unor abilități le căror surse se regăsesc în tradiție.

[52] Kenneth Minogue, „Oakeshott: Rationalism Revisited", în *The Intellectual Legacy of Michael Oakeshott*, ed. Corey Abel şiTimothy Fuller (Exeter: Imprint Academic, 2005), 191.

[53] Karl Popper, *Mizeria istoricismului* (Bucureşti: Editura All, 1996).

[54] Karl Popper, „Despre sursele cunoaşterii şi ale ignoranței", în volumul său *În căutarea unei lumi mai bune* (Bucureşti: Editura Humanitas, 1998).

[55] Karl Popper, „În ce crede Occidentul", în *În căutarea unei lumi mai bune*.

pe asumarea obiectivității ca „intersubiectivitate a metodei științifice" sau definind-o prin „caracterul public al metodei științifice"[56], această perspectivă epistemologică va contribui la deschiderea problemelor cunoașterii științifice înspre spațiul societal și la „transparentizarea" rolului social asociat descoperirilor științifice, în condițiile în care, astăzi, publicul are acces la informații care în urmă cu mai puțin de o sută de ani erau doar apanajul unor inițiați care proveneau fie din sfera comunității oamenilor de știință, fie din aceea a oamenilor politici care decideau ceea ce astăzi numim „politica de cunoaștere" (*knowledge politics*).

c) *Socialismul ca model politico-epistemic*

Dacă ne referim, în fine, la cea de a treia ideologie apărută în modernitate, și anume *socialismul*, putem aprecia că, din punctul de vedere al fundamentelor sale epistemologice, aceasta împărtășește o bună doză de raționalism cu liberalismul continental – așa cum apare acesta din urmă în, spre exemplu, scrierile lui Rousseau sau Kant – și că se situează în deplină contradicție cu principiile gnoseologice ale conservatorismului. Deloc întâmplător, în plan politic există și astăzi o anumită afinitate între ideile liberale și cele socialiste, pe când între conservatorism și socialism punctele de legătură sunt, practic, inexistente. În evoluția sa ideologică, începând cu socialismul utopic, continuând cu socialismul marxist, supranumit „științific", trecând prin cel „revizionist" al lui Bernstein și ajungând până la social-democrația contemporană, acest corpus de idei a cunoscut și derapaje condamnabile din punct de vedere moral și politic, fiind suficient să ne gândim la fenomenul concentraționar asociat totalitarismului propriu comunismului de tip sovietic. Din punctul meu de vedere, la apariția acestor derapaje, vizibile încă în lumea contemporană, a contribuit și un anumit tip de exaltare epistemologică, dată de încrederea totală în progresul umanității pe baza cunoașterii legilor de evoluție socio-istorică. De altfel, cadrul intelectual al acestei ideologii, care își extrage, de asemenea, resursele din Iluminismul modernității este dominat de ceea ce Karl Mannheim numea „mentalitate utopică"[57], uneori într-atât de puternic, încât limitele dintre ideologie și utopie riscă să devină insesizabile. Există, aici, un exacerbat optimism al cunoașterii, fundamentat pe credința nelimitată în puterile rațiunii umane de a concepe planuri de schimbare socială și de a determina, astfel, un rapid și eficient progres social. În plan politic, avem de-a face, mai cu seamă în cazul marxism-leninismului, cu o concepție revoluționară asupra societății, viziune care a

[56] Karl Popper, *Societatea deschisă și dușmanii săi*, volumul II (București: Editura Humanitas, 1993), 237.
[57] Karl Mannheim, Louis Wirth, *On Ideology and Utopia*, 173-237.

fost temperată, însă, în contextul intelectual şi ideologic al social-democraţiei contemporane, începând cu cea de a doua jumătate a secolului trecut. Înregistrarea acestor aspecte negative ale ideologiei socialiste nu anulează, însă, contribuţia epistemei corelative la dezvoltarea societăţii actuale. Cel puţin democratizarea spaţiului public, inclusiv în ceea ce priveşte deciziile politice cu privire la descoperirile ştiinţifice şi controlul referitor la scopurile în care acestea sunt utilizate devin aspecte ce pot fi atribuite şi acestei ideologii, în măsura în care, desigur, acelaşi tip de contribuţie este remarcabilă şi în cazul liberalismului sau în acela al conservatorismului.

5. Reinventarea ideologiei în epoca noastră

Definiţia ideologiei pe care am redat-o în partea introductivă a acestui studiu permite, în opinia mea, deschideri ulterioare către analiza empirică a modului în care diferitele expresii particulare ale acesteia au contribuit, din modernitate şi până în epoca noastră, la procesul de schimbare socială. În acest sens, am urmat aici o idee proprie perspectivelor contemporane, conform căreia „un concept general al ideologiei nu oferă numai un cadru solid pentru o abordare critică, ci permite şi comparaţii între diferite tipuri de ideologii, transformările ideologiilor din sisteme de rezistenţă în sisteme de dominaţie (sau viceversa), precum şi un studiu mai coerent şi complet cu privire la înrădăcinarea ideologiilor în cunoaşterea socială, ca şi în structura socială”[58].

a) *Ideologia ca instument analitic*

Dincolo însă de asumarea unei concepţii pozitive asupra ideologiei şi de definirea sa într-un sens larg, ce evidenţiază rolul funcţiei integratoare, consider că reinventarea „ideologiei” în epoca noastră presupune cel puţin două aspecte. Este vorba, în primul rând, de utilizarea acestui concept în sens metodologic. Într-un astfel de cadru, configurat de o *teorie integrată a ideologiei*[59], instrumentul de cercetare a realităţii sociale şi politice este dat de *analiza ideologică*. În mod evident, aceasta poate fi realizată fie dintr-o perspectivă generală, fie din aceea a unuia dintre modelele politico-epistemice expuse în secţiunea anterioară, dacă avem în vedere faptul că „(...) ideologiile sunt idei, dar ele nu sunt

[58] Teun A. van Dijk, *Ideology. A Multidisciplinary Approach* (London: Sage Publications, 1998), 11.

[59] În studiul „The ideological foundations of social knowledge”, publicat în *Logos & Episteme. An International Journal of Epistemology* I, 1 (2010): 165-188, am elaborat schiţa unei asemenea teorii şi am propus un model integrat de analiză ideologică a realităţii sociopolitice.

doar nişte idei deconectate pe care cineva ar putea să le aibă sau chiar le are; dimpotrivă, ele sunt idei care (în mod necesar sau, în orice caz, sistematic) există şi evoluează sub condiţii particulare. Ideologiile sunt sisteme de credinţe, dar ele au consecinţe practice. Ele au efecte practice şi sunt ele înseşi efecte ale anumitor practici sociale"[60]. Pentru surprinderea acestei realităţi dinamice, atât pe palier normativ, cât şi pe palier empiric, teoria politică a ideologiei trebuie să se deschidă, interdisciplinar, spre domenii conexe precum epistemologia politică, sociologia politică, antropologia politică sau analiza discursivă, specifică ştiinţelor comunicării. Astfel, analiza antropologică relevă influenţa pe care figurile imaginarului social – dintre care cele mai relevante sunt ideologia, mitul şi utopia – o au asupra realităţii socio-politice. Fiind suma elementelor discursiv-simbolice care aparţin unei comunităţi, imaginarul social articulează ideologic o realitate care permite integrarea indivizilor, asigurându-le un sens al identităţii şi, astfel, „securitatea ontologică". Dintr-o perspectivă teoretico-politică, demersul analitic mizează pe rolul de figură „tare" a imaginarului social ce poate fi atribuit ideologiei şi, consecvent, ideologiilor particulare, adică acelea configurate la intersecţia dintre ideile, credinţele şi valorile împărtăşite de indivizi, de grupuri sociale ori de o societate dată în ansamblul său. Vehiculat ideologic la nivelul mentalului colectiv al oricărei societăţi, sistemul astfel configurat contribuie la constituirea unui context epistemic, identificabil socio-politic şi istoric în ceea ce înseamnă „practica de gândire" a unei epoci, cu ajutorul unei analize epistemologice. Aceasta poate evidenţia modul în care, graţie existenţei lor eminamente sociale – şi implicit relaţiilor inter-individuale şi inter-grupuri pe care le dezvoltă – membrii comunităţii constituie o bază comună de la care plecând îşi pot explica realitatea. Simultan, ei pot participa astfel la construcţia acestei realităţi, având un univers simbolic şi epistemic comun. Ceea ce rezultă este faptul că relaţia dintre ideologie şi societate este una de tip bi-univoc: ca figură centrală a imaginarului social, ideologia instituie un anumit tip de societate, şi, în concordanţă cu aceasta, un anumit tip de realitatea socio-politică, devenind, în acelaşi timp, un instrument de înţelegere a acestei realităţi; la rândul său însă, ideologia este influenţată de evoluţia socială pe care o motivează. Observaţia care se poate adăuga este că realitatea socială şi politică este un produs ideologic fundamentat pe acest context expistemic, care face posibilă inter-relaţionarea dintre credinţele subiective şi cele inter-subiective ale indivizilor. Din acest motiv, o perspectivă analitică socio-antropologică poate caracteriza maniera în care se realizează instituirea *convenţiilor ideologice*. Din punctul meu de vedere, acestea reprezintă *expresia social-instituţionalizată a credinţelor împărtăşite de membrii unei societăţi, credinţe ce servesc drept „borne"*

[60] Rahel Jaeggi, „Rethinking ideology", în *New Waves in Political Philosophy*, ed. Boudewijn de Bruin, Christopher F. Zurn (Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2009), 64.

ale cunoaşterii socio-politice şi care îşi pot modifica sensurile în contextul schimbărilor societale produse de această cunoaştere. În cercetarea modului în care aceste convenții ideologice – care pot fi generale, dar pot fi şi particulare, în funcție de co anumită comunitate, un anumit regim politic ori o anumită epocă socio-istorică – contribuie la înțelegerea înțelesului social, un sprijin important îl poate oferi analiza discursivă, specifică ştiințelor comunicării. În fine, un alt aspect pe care modelul integrat al analizei ideologice trebuie să îl ia în considerare este cel legat de schimbarea socială. Aceasta este posibilă odată cu apariția unor noi înțelesuri socio-politice la nivelul contextului epistemic, înțelesuri ce influențează atât convențiile deja instituite, eventual modificându-le sau destabilizându-le (în acord cu noile provocări cărora o comunitate trebuie să le răspundă), cât şi ideologia ca atare (sau, la nivel particular, ideologiile), în calitatea sa de factor constitutiv al realității.

În al doilea rând, demersul de reinventare a „ideologiei" trebuie să vizeze o altă modalitate de raportare a conceptului la elemente ale realității sociale şi politice, aşa cum sunt *interesele* şi *dominația*. La aceste două aspecte mă voi referi în continuare.

b) *Ideologia ca formă de cooperare socio-politică*

Astfel, în ce priveşte raportarea la prima problemă, consider că, în calitate de formă ideologică a raționalității politice, categoria *interesului* trebuie limitată la contexte specifice (cum sunt, bunăoară, interesele individuale sau de grup în cadre socio-istorice delimitate, cele legate de anumite evenimente întâmplate în anumite momente), fără a fi extinsă la o dimensiune care ar face-o să intre în raza de acțiune a gândirii de tip utopic. Pentru o explicitare adecvată a acestei abordări este necesară decelarea manierei de aplicare a categoriei *raționalității* la politic şi politică. În registrul teoriei politice contemporane, problema raționalității în politică nu se referă, în primul rând, la modul în care noi cunoaştem realitatea, ci, mai curând, la modul în care ne comportăm în spațiul socio-politic. În acest context, intră în scenă interesele individuale şi de grup, iar poziționarea ideologică a acestora în societate nu poate întârzia să fie pusă în discuție. Abordând problema alegerilor pe care le facem în spațiul social şi politic, teoreticienii scot în evidență două concepte de raționalitate: cel instrumental şi cel axiologic. Primul are în vedere mijloacele pe care le utilizăm, în acțiunile noastre, pentru a ne atinge scopurile sau pentru a ne împlini interesele, în timp ce al doilea se referă în principal la scopuri, conținând, în subtext, imperative de natură etică, aşa cum este imperativul categoric kantian[61]. Fără a nega

[61] Adrian Miroiu, *Fundamentele politicii. Preferințe şi alegeri colective* (Iaşi: Polirom, 2006), 34-5. Legată de problema etic-axiologică referitoare la scopuri, se poate considera că o analiză deosebit de interesantă cu privire la „cum trebuie să trăim" este cea propusă de

implicațiile viziunilor de natură etică asupra politicii – câtă vreme „(...) viața oamenilor nu se poate desfăşura normal şi paşnic fără existența unor norme (reguli, reglementări, cerințe, modele, standarde) care să restrângă arbitrarul conduitelor şi opțiunilor, să prevină abuzurile şi consecințele nedorite, să elimine conflictele şi tensiunile”[62] – teoria politică a contemporaneității este preocupată, pentru a propune modele explicative pe diverse segmente particulare de analiză, de maniera în care indivizii şi grupurile îşi aleg mijloacele pentru a-şi atinge scopurile (*y compris* interesele). Tocmai de aceea, raționalitatea instrumentală este definită atât ca alegere ce deține o anumită coerență internă, cât şi ca formulă de maximizare a propriului interes. Şi nu e vorba numai de aspectele normative ale teoriei politice recente, din moment ce acestea sunt aplicate şi fenomenelor politice empirice. Factor constitutiv al realității socio-politice şi, în acelaşi timp, instrument de cunoaştere a acesteia, ideologia nu poate fi evitată ca element important al explicațiilor privitoare la modul în care indivizii şi grupurile sociale din societatea contemporană angajează mecanisme de agregare a preferințelor, în sensul cooperării sociale, pentru a-şi atinge interesele. Şi aici, funcția de integrare prin care am caracterizat ideologia pe parcursul acestui studiu primează, problema intereselor trebuind înțeleasă ca fiind una secundară, deşi nu de o importanță redusă. Fiind vorba, în plus, despre formule de cooperare socială, raportarea la standarde axiologice comune presupune încă o trimitere înspre prezența ideologiei. Cercetări recente în această direcție ne arată că, cel puțin în forma sa plurală – a ideologiilor – conceptul de ideologie devine utilizabil în contextul reconcilierii conflictelor potențiale care apar în plan social şi politic la punctul de intersecție a intereselor individuale cu cele colective, precum şi în cazul altor forme de cooperare socio-politică[63]. Limitându-ne la problema relației dintre ideologie/ideologii şi interese – fie acestea individuale sau colective – trebuie să observăm că, şi în acest cadru, este necesară depăşirea reducției marxiste a problemei interesului la cel asociat diverselor clase, în măsura în care aceasta se regăseşte astăzi de-a lungul unor linii de demarcație pe criterii precum sunt cele de rasă, religie, etnicitate sau regiune de origine. Plecând de la ipoteze care sugerează că nucleul unei ideologii este dat de modul în care este concepută relația dintre interesele individuale şi cele colective şi că există anumite ideologii fundamentale (numărul limitat al acestora fiind redat în oglindă de numărul restrâns al manierelor de relaționare a intereselor colective şi individuale), această nouă abordare din teoria politică îşi propune să demonstreze că

consecințialism, a cărui idee principală este că „trebuie făcut ceea ce generează cele mai bune consecințe” – v. Philip Pettit, „Consecințialismul”, în *Tratat de etică*, ed. Peter Singer(Iaşi: Polirom, 2006), 258-69.

[62] Adrian-Paul Iliescu, *Etică socială şi politică* (Bucureşti: Ars Docendi, 2007), 18.

[63] Douglas D. Heckathorn, „Collective action, social dilemmas and ideology”, în *Rationality and Society*10 (1998): 451.

„(...) un tip distinct de ideologie corespunde fiecărei forme de relaționare a intereselor individuale şi colective şi că, aşadar, putem deriva în mod teoretic o tipologie a ideologiilor”[64]. Fiind, în mod fundamental, un produs colectiv şi orientând, prin urmare, acțiunea de grup, ideologia generează forme diverse de cooperare socială şi politică al căror scop este cel de a reconcilia conflictele potențiale dintre interesul indivizilor şi cel al grupului. În acest sens, ideologia funcționează, din punctul meu de vedere, exact cu semnificația pe care Ricoeur o atribuie conceptului, aceea de integrare-identitate la nivel de grup sau comunitate. Ce intenționez să subliniez este faptul că, întrucât atingerea unui anumit interes poate fi interpretată ca o formă a raționalității instrumentale, ideologia se manifestă acțional în plan politic nu într-o modalitate irațională (prin construcția unor „fantasme” sau „iluzii” neconforme cu realitatea), ci într-una rațională.

În cadrul teoriei politice contemporane, conceptul de „ideologie” îşi poate pune la lucru valențele pozitive nu doar atunci când în discuție se află problema interesului, ci şi atunci când în atenție se află problema *dominației*. Dacă am interpretat relația dintre ideologie şi interese ca pe un tip specific de raționalitate, cred că legătura conceptului analizat aici cu fenomenul dominației ne poate oferi explicații stimulative cu privire la legitimarea ordinii politice a societăților occidentale contemporane

c) *Ideologia ca formă de legitimare*

Ca şi interesele existente şi manifeste din spațiul socio-politic, problema *dominației* este, într-adevăr, „haşurată” ideologic, trimițând totodată spre o normalitate a organizării sociale care nu excede cadrele ordinii politice democratice. Plecând de la constatarea că, şi în cadrul societății deschise de tip democratic, „ideea că mintea individului poate rămâne o entitate complet independentă, neinfluențată de mediul ei social şi intelectual este cu certitudine o mostră de mitologie individualistă”[65], urmăresc să evidențiez că ordinea politică democratică se bazează pe o formă legitimă de dominație care este, la rândul său, un produs al unei competiții permanente pentru realizarea anumitor interese de ordin socio-politic şi economic. Asumpția pe care o dezvolt aici este, aşadar, aceea că democrația, ca şi ordinea politică şi dominația legitimă pe care aceasta le presupune sunt reinstituite periodic şi că ideologia, cu semnificația sa pozitivă, de integrare-identitate, oferă condiții de posibilitate pentru menținerea acestui curs al lucrurilor în societățile occidentale ale contemporaneității. Acest ultim aspect este relevat de utilizarea conceptului de „dominație legitimă” în sensul pe care l-a statuat Max Weber atunci când a circumscris tipurile ideale ale dominației tra-

[64] Heckathorn, „Collective action”, 454.
[65] Anthony Arblaster, *Democrația* (Bucureşti: Du Style 1998), 128.

diționale, charismatice şi legal-raționale. Dacă, din perspectiva teoriei politice empirice, analizele indică faptul că în societate fenomenul dominației se regăseşte în forme care presupun interrelaționarea celor trei ideal-tipuri, nu e mai puțin adevărat că teoria politică normativă caracterizează, la nivel general, ordinea politică de tip democratic drept una organizată după principiul dominației legal-raționale: societatea deschisă incumbă respectarea unor norme de factură constituțională a căror instituire legitimă se bazează pe raționalitatea lor. Atât respectarea acestor norme care girează dominația legitimă, cât şi împărtăşirea valorilor pe care regulile le implică sunt posibile grație unui element care, la o analiză atentă, este recunoscut ca fiind profund ideologic. Este vorba despre ceea ce Robert Dahl descrie sub cupola „convingerilor şi a culturii democratice" atunci când arată că, „pentru ca o țară să-şi sporească perspectivele stabilității democratice, cetățenii şi liderii lor politici trebuie să susțină cu fermitate ideile, valorile şi practicile democratice. Cel mai sigur sprijin este obținut atunci când aceste convingeri şi predispoziții sunt adânc împământenite în cultura acelei țări şi sunt transmise, în mare parte, de la o generație la alta"[66]. Suntem departe, prin urmare, de acele viziuni teoretico-politice care, sub impactul devastator din punct de vedere moral-politic al experiențelor totalitare ale secolului trecut, identificau ideologia în chiar esența acestor tipuri de ordine politică. Ideologia nu este, în alți termeni, în mod exclusiv apanajul „societății închise", ci, în măsura în care acceptăm caracterul său de cadru al convingerilor referitoare la modul în care trebuie organizate aranjamentele, instituțiile şi practicile sociale şi politice încât să garanteze instituirea legitimă a dominației, ea devine o figură fundamentală a „societății deschise". În sensul său pozitiv, ideologia asigură urmărirea competitivă a intereselor individuale şi de grup, aspirând la concilierea celor care sunt opuse sau divergente (iar asta nu revine la a spune că un astfel de scop este întotdeauna atins cu necesitate) în conformitate cu norme şi valori cu privire la care există un consens general şi, în plus, oferă condiții de legitimare democratică a dominației. Este, de altfel, ideea spre care trimite, în optica noastră, problema culturii politice de tip democratic. Nu intenționez să sugerăm că existența, într-o societate dată, a unei ideologii de tip democratic, cu rolul de a instaura dominația legitimă pe model legal-rațional, este şi suficientă pentru consolidarea unei ordini politice democratice. O ideologie sau o cultură politică democratică este în mod cert necesară pentru atingerea unui asemenea obiectiv, dar nu este, la fel de cert, şi suficientă. În combinație însă cu alte elemente, precum dezbaterea liberă, alegerea liberă şi consensul veritabil al cetățenilor şi liderilor, pentru care se constituie în fundament, ideologia democratică oferă pilonii pe care o democrație se poate institui şi menține. În plus, trebuie specificat că ideologia democratică, formulă de integrare socială proprie societăților occidentale

[66] Robert Dahl, *Despre democrație* (Iaşi: Institutul European, 2003), 151.

din epoca modernă şi până în prezent, este practic imposibilă în absența implicării active a cetățenilor şi grupurilor în actul de guvernare. Şi aceasta pentru că, în chiar procesul de participare democratică, valorile mutual împărtăşite sunt angajate într-un demers care oferă posibilitatea menținerii fenomenului dominației – prezent ca relație socială asimetrică în orice tip de societate – în limitele legitimității. În cadrul mai larg al ordinii politice de factură democratică intervine ceea ce Habermas numea „acțiune comunicativă", adică acel tip de interconexiune a indivizilor şi grupurilor care „(…) presupune deja întotdeauna (indiferent cât de ficțional o face) scopul emancipator, politic al subiecților de a trăi împreună şi de a ajunge la un consens prin intermediul înțelegerii reciproce, al cunoaşterii împărtăşite, al acordului comun şi încrederii mutuale"[67]. Nu e vorba, deci, de un consens impus şi doar formal existent – aşa cum se întâmplă în societățile de factură autoritaristă sau totalitară – ci de un acord care e produsul procesului democratic. Ca „practică de gândire", ideologia contribuie aşadar la instituirea unui spațiu al libertății şi consensului care pare să caracterizeze societățile occidentale de astăzi. Aceasta nu anulează însă posibilitatea ca acest spațiu să fie disturbat de atitudini şi comportamente nedemocratice din partea grupurilor ale căror interese intră în conflict. În fond, democrația nu este imună la existența tendințelor nedemocratice şi nici nu presupune un tip de ordine politică a cărei dezvoltare să se producă sub un „clopot de sticlă". Mai cu seamă în contexte practice care pun probleme consolidării sale şi în care, aşadar, ideologia democratică este insuficient asimilată în plan social şi politic, ceea ce pentru democrațiile puternic înrădăcinate constituie provocări se transformă în veritabile pericole. În acest sens, analizele empirice din teoria democratică au arătat, de multă vreme, necesitatea cooperării sociale pentru menținerea şi consolidarea ordinii politice de tip democratic, cu atât mai mult cu cât s-a constatat că „dilema acțiunii colective n-ar apărea, poate, într-o lume a sfinților, dar altruismul universal este o premisă fantezistă, atât pentru acțiunea, cât şi pentru teoria socială. Dacă actorii nu sunt capabili să-şi ia angajamente credibile unii față de alții, ei vor pierde multe oportunități de câştig pentru toată lumea – trist, dar rațional"[68]. Cooperarea socială presupune, aşadar, integrarea indivizilor şi grupurilor într-un „joc" al încrederii reciproce, care este dificil de menținut, sau cu atât mai dificil, în condițiile libertății de alegere a preferințelor legitime. Rolul ideologiei devine din nou relevant în această direcție, integrarea în comunitatea democratică implicând educarea membrilor acesteia într-un spirit al toleranței, consensului şi compromisului rezonabil.

[67] John Keane, „Communication, ideology and the problem of «voluntary servitude»", în *Media, Culture, Society* 4 (1982): 162.
[68] Robert D. Putnam, *Cum funcționează democrația* (Iaşi: Polirom, 2001), 185.

Bibliografie utilă:

Apter, David. *Ideology and Discontent*. New York: Free Press, 1964.

Bell, Daniel. *The End of Ideology. On the Exhaustion of Political Ideas in the Fifties*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2001.

Castoriadis, Cornelius. *The Imaginary Institution of Society*. Cambridge, MA: MIT Press, 1975.

Cranston, Maurice şi Peter Mair. *Ideology and Politics. Idéologie et politique*. Firenze: European University Institute, 1980.

De Tracy, Destutt.*Eléments d'idéologie*. Stuttgart: Frommann-Holzboog, 1977.

Eagleton, Terry. *Ideology. An Introduction*. London: Verso, 1991.

Freeden, Michael. *Ideologies and Political Theory: A Conceptual Approach*. Oxford: Clarendon Press, 1996.

Freeden, Michael. *Reassesing Political Ideologies. The Durability of Dissent*. London and New York: Routledge, 2001.

Freeden, Michael. *Ideology. A Very Short Introduction*. Oxford: Oxford University Press, 2003.

Freeden, Michael. *The Meaning of Ideology.Cross-Disciplinary Perspectives*. London and New York: Routledge, 2007.

Heywood, Andrew. *Political Ideologies.An Introduction*. Palgrave: Macmillan, 2003.

Kinloch, Graham C. şi Raj P. Mohan. *Ideology and the Social Sciences*. Westport, Connecticut, London: Greenwood Press, 2000.

O'Sullivan, Noel. *The Structure of Modern Ideology. Critical Perspectives on Social and Political Theory*. Aldershot: Edward Elegar Publishing Limited, 1989.

Schwartzmantel, John. *The Age of Ideology. Political Ideologies from the American Revolution to Post-Modern Times*. London: Macmillan Press Ltd., 1998.

Schwartzmantel, John. *Ideology and Politics*. London: Sage, 2008.

Rosenberg, Shawn W. *Reason, Ideology and Politics*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1988.

Simons, Herbert W. şi Michael Billig.*After Postmodernism: Reconstructing Ideology Critique.* London: Sage Publications, 1994.

Stankiewicz, W.J. *In Search for a Political Philosophy. Ideologies at the close of the twentieth century*. London and New York: Routledge, 1993.

Taylor, Charles. *Modern Social Imaginaries*. Durham and London: Duke University Press, 2004.

Thompson, John B. *Studies in the Theory of Ideology*. Berkeley: University of California Press, 1984.

Thompson, John B. *Ideology and Modern Culture*. Cambridge: Polity Press, 1990.

Van Dijk, Teun A. *Ideology. A Multidisciplinary Approach*. London: Sage Publications, 1998.

Vincent, Andrew. *The Nature of Political Theory*. Oxford: Oxford University Press, 2004.

Žižek, Slavoj. *The Sublime Object of Ideology*. London: Verso, 1989.

Žižek, Slavoj. *Mapping Ideology*. London: Verso, 1995.

Žižek, Slavoj. *Zăbovind în negativ. Kant, Hegel şi critica ideologiei*. Bucureşti: All, 2001.
Williams, Howard. *Concepts of Ideology*. Sussex: Wheatsheaf Books; New York: St. Martin's Press, 1988.

Multiculturalismul*

Cristina Emanuela Dascălu

1.Introducere

„Multiculturalismul" este unul dintre cele mai noi concepte din teoria socială şi politică. El a fost folosit pentru prima dată într-un raport din 1965 al *Comisiei Canadiene pentru Bilingvism şi Biculturalism*, iar după 1970 a caracterizat politica federală canadiană în domeniu. Se pare că termenul „multiculturalitate"a luat naştere în 1941, în S.U.A. Presa americană a început să vorbească despre „multiculturalism" la începutul anilor '70, dar abia în anii '80 termenul era larg răspândit şi cunoscut.

Aşa cum a observat Edward A. Tiryakian, „multiculturalismul" poate fi – şi este de obicei – utilizat pentru a desemna cel puţin trei aspecte inter-relaţionate dar distincte: 1) critica naţionalismului cultural şi a monoculturalismului (convingerea că toţi membrii unei naţiuni trebuie să aibă aceeaşi cultură, să fie educaţi într o limbă comună şi în spiritul aceloraşi valori); 2) o anume filosofie/ideologie/doctrină/teorie social-politică; şi 3) o politică publică (politica de adaptare şi acomodare, tolerare sau/şi recunoaştere a diversităţii/diferenţelor culturale)[1]. Lor li se mai poate adăuga, spre exemplu, şi multiculturalismul ca mişcare socială (precum mişcările de emancipare şi protest ale imigranţilor, minorităţilor de culoare, nativilor americani etc. din S.U.A. de la mijlocul secolului al XX-lea), multiculturalismul ca deziderat social (ca ideal al unei societăţi diverse din punct de vedere cultural, în care diversitatea să fie apreciată şi protejată) sau multiculturalismul ca domeniu de studii academice (aşa-numitele „multicultural studies"). Nu în ultimul rând, „multiculturalismul" este utilizat

* Această lucrare a fost realizată în cadrul proiectul Societatea Bazată pe Cunoaştere – cercetări, dezbateri, perspective, cofinanţat de Uniunea Europeană şi Guvernul României din Fondul Social European prin Programul Operaţional Sectorial Dezvoltarea Resurselor Umane 2007-2013, ID 56815.

[1] Edward A. Tiryakian, „Assessing Multiculturalism Theoretically *Pluribus Unum, Sic et Non*", în *Governance in Multicultural Societies*, ed. John Rex şi Gurharpal Singh (New Hampshire: Ashgate Publishing Limited, 2004), 1-19.

adesea, într-un sens pur descriptiv, pentru a desemna simplul fapt al prezenței multiculturalității sau a pluralismului cultural în cadrul unei comunități.

În capitolul de față vom fi preocupați cu preponderență de multiculturalism în accepțiunea sa de ideologie/teorie/doctrină social-politică şi de politică publică în privința minorităților culturale. În încercarea de a oferi cititorului o „foarte scurtă introducere" în multiculturalism[2] şi în înțelegerea acestuia, voi începe prin a-l caracteriza mai întâi prin contrast cu multiculturalitatea (faptul pluralismului cultural) şi studiile multiculturale. În secțiunea a doua voi prezenta câteva dintre coordonatele fundamentale ale ideologiei multiculturaliste. Urmează o secțiune în care prezint rolul jucat de postmodernism în dezvoltarea multiculturalismului. În sfârşit, secțiunile finale le-am rezervat prezentării sau/şi analizării unora dintre cele mai des invocate şi dezbătute critici (fie din spațiul politic, fie din cel academic) la adresa multiculturalismului.

2. Multiculturalism şi multiculturalitate

Aşa după cum sugeram şi în introducere, „multiculturalismul" este utilizat atât cu o dimensiune descriptivă cât şi cu una normativă. În sens descriptiv, „multiculturalismul" desemnează o stare de fapt: aceea a prezenței diversității culturale în cadrul unei societăți. În sens normativ, „multiculturalismul" este utilizat pentru a desemna o anume filosofie/ideologie/doctrină/teorie referitoare la/despre multiculturalitate. În termenii lui Tiryakian, în sens descriptiv, „multiculturalismul" desemnează „o condiție demografică empirică corespunzând unei societăți în care există două sau mai multe grupuri etnice", în vreme ce în sens normativ el se referă la „o critică normativă a ideii de sferă publică văzută ca obstrucționând şi privând o minoritate culturală de drepturile sale"[3]. Dacă multiculturalismul desemnează un mănunchi de idei relativ noi, dezvoltate în contextul unei mişcări mai largi de redefinire a filosofiei occidentale (depăşirea obiectivismului modernist, abandonarea autonomismului etic), multiculturalitatea, în accepțiunea reductivă de diversitate etno-culturală, reprezintă o condiție a majorității covârşitoare a societăților umane în tot decursul istoriei.

Multiculturalismul normativ este, în esență, alături de naționalism şi asimilaționism, unul dintre principalele răspunsuri ale teoriei politice contemporane la problemele ridicate de multiculturalitate. Este vorba în special despre explozia cererilor la acomodare (toleranță sau/şi recunoaştere) din partea minorităților culturale. Minoritățile culturale la care mă refer nu sunt doar cele aşa-zis „tradiționale", adică minoritățile naționale, etnice, religioase, ci şi „noile

[2] Pentru a parafraza titlul unei celebre colecții a editurii Oxford University Press.
[3] Tiryakian, „Assessing Multiculturalism Theoretically", 4, 9.

minorități" precum minoritățile bazate pe apartenențe de gen sau sex – minoritățile sexuale, cum ar fi comunitățile gay/homosexuale, lesbiene, bisexuale, grupările feministe, comunitățile persoanelor cu stiluri de viață neconvenționale, ale persoanelor cu dizabilități etc. Totuşi, trebuie reținut că deşi „multiculturalismul" a fost şi este folosit pentru a caracteriza revendicările tuturor acestor tipuri de grupuri dezavantajate, cei mai mulți teoreticieni ai multiculturalismului tind să îşi concentreze argumentele lor asupra imigranților (de exemplu, latinii/„latinos" din SUA, musulmanii din Europa de Vest etc.), asupra națiunilor minoritare (precum catalanii, bascii, galezii, quebechezii etc.) şi a popoarelor indigene (de exemplu, popoarele native din America de Nord, maorii din Noua Zeelandă etc.).

„Multiculturalismul normativ" nu este singurul răspuns academic la multiculturalitate. Un alt răspuns de acest tip sunt asa numitele „studii multiculturale" (*multicultural studies*). Acesta analizează în primul rând multiculturalitatea ca fapt, ca atitudine, având o tentă puternic economico-socială şi ocupându-se, în principal, de diversitatea culturală a bunurilor din societatea de consum, cu referire în primul rând la „industria culturii" (arta, muzica, filmul etc.) şi la domeniul comunicațiilor şi al serviciilor. Cel mai frecvent, însă, multiculturalismul este asociat versiunii sale normative, fiind văzut drept critică a normelor anterioare privind diferențele sociale şi culturale. Multiculturalismul normativ, după cum arată şi numele, este o critică ce propune noi soluții şi norme de conduită şi conviețuire socială. Care sunt soluțiile şi normele propuse de multiculturalism voi preciza, însă, în secțiunea care urmează.

3. Ideologia multiculturalistă

Ca doctrină politică, formulată în special de filosofi precum Charles Taylor[4], Will Kymlicka[5] sau Bhikhu Parekh[6], multiculturalismul este preocupat, înainte de toate, de integrarea minorităților (etnice, politice, sociale, sexuale etc.) care conviețuiesc pe teritoriul statele actuale. Principala sa recomandare în acest sens este politica de acomodare culturală a acestor minorități, în special prin promovarea lor la nivel instituțional (şcoli, comunități locale, instituții

[4] Charles Taylor, „The Politics of Recognition", în *Multiculturalism and „The Politics of Recognition"*, ed. Amy Gutmann (Princeton: Princeton University Press, 1994).

[5] Will Kymlicka, *Liberalism, Community, and Culture* (Oxford: Oxford University Press, 1989) sau Will Kymlicka, *Multicultural Citizenship. A Liberal Theory of Minority Rights* (New York: Oxford University Press, 1996).

[6] Bhikhu Parekh, *Rethinking Multiculturalism. Cultural Diversity and Political Theory* (London: Macmillan, 2000).

politice naţionale)[7]. Ideologia multiculturalistă şi acţiunea practică în care ea se materializează vizează, mai precis, „discriminarea pozitivă" a minorităţilor, pentru a le aduce pe acestea la acelaşi nivel de recunoaştere şi privilegii cu majoritatea (care se presupune că nu are nevoie de ajutor) şi a asigura astfel în societăţile multiculturale un florilegiu de mentalităţi şi sisteme de valori, fără un centru opresiv şi asimilator. Ideologia multiculturalistă se focalizează, altfel spus, pe protejarea şi ajutarea minorităţilor (culturale, subculturale etc.) în susţinerea şi promovarea culturilor şi identităţii lor diferite. Ţelul său fundamental este, aşa cum sugeram, acela de a propune soluţii de integrare a culturilor minoritare opuse asimilaţionismului promovat de naţionalism şi monoculturalism. Deviza multiculturalismului este „unitate(a) în diversitate".

Multiculturalismul pune, cel puţin prezumtiv, semnul egalităţii între toate culturile (şi subculturile) lumii. Unii multiculturalişti duc chiar la extrem această prezumţie a egalităţii: culturile (şi, la fel, subculturile), susţin aceştia, nu pot fi superioare sau inferioare, ci doar diferite[8]. Aşa se face că, în unele dintre versiunile sale, multiculturalismul este o „filosofie" ce nu doar recunoaşte, ci chiar celebrează diversitatea şi diferenţa culturală, mesajul său principal fiind acela de a înţelege, accepta, tolera, respecta şi aprecia diversitatea şi unitatea în diversitate – altfel spus, a recunoaşte că există şi că este dezirabil să existe diversitate şi diferenţe de tip etnic, cultural, rasial, lingvistic, religios, sexual etc. în orice comunitate sau/şi subcomunitate locală, naţională sau globală.

Conceptele de bază ale multiculturalismului sunt, fără îndoială, „diferenţa" şi „diversitatea" culturală. Acestea pot fi înţelese în dimensiunea rasei, etnicităţii, genului, orientării sexuale, statutului socio-economic, vârstei, abilităţilor fizice, credinţelor religioase sau a convingerilor politice şi ideologice. Bhikhu Parekh, unul dintre cei mai importanţi teoreticieni ai multiculturalismului, vorbeşte despre trei forme ale diversităţii culturale din cadrul unei societăţi: 1) diversitatea comunitară, ce presupune existenţa în cadrul ei a câtorva comunităţi care împărtăşesc şi trăiesc pe baza unor sisteme de credinţe şi practici diferite, fără a revendica dreptul de participare la împărţirea puterii; 2) diversitatea subculturală, caracterizată de faptul că, deşi împărtăşesc, cel puţin în linii mari, o cultură comună, membrii societăţii au totuşi şi opinii sau practici diferite în privinţa unor aspecte semnificative ale vieţii umane; şi 3) diversitatea perspectivală, care presupune existenţa în cadrul societăţii a unor grupuri minoritare care critică şi încearcă să modifice principiile şi valorile centrale ale culturii dominante din interiorul acesteia (în scopul de a-şi asigura recunoaşterea în

[7] Prin contrast, naţionalismul şi asimilaţionismul susţin politica omogenizării culturale a statelor multiculturale prin asimilarea sau integrarea minorităţilor în cadrul culturii majoritare.

[8] Terence Turner, „Antropology and Multiculturalism: What is Anthropology that Multiculturalists Should Be Mindful of It?" în *Critical Anthropology* 8, 4 (1993): 411-429.

viaţa publică şi în sfera puterii politice). Multiculturalismul, susţine Parekh, este – sau, mai bine spus, ar trebui să fie – preocupat numai de al treilea tip de diversitate culturală[9].

În *Multiculturalism and Multicultural Education*, Keith McLeod[10] consideră că cinci sunt principiile generale ce stau la baza multiculturalismului contemporan: 1) egalitatea de statut a tuturor grupurilor (şi subgrupurilor) etnice şi culturale; 2) libertatea individuală şi colectivă a tuturor indivizilor şi grupurilor (şi subgrupurilor) de a-şi păstra şi dezvolta propria cultură; 3) necesitatea de a împărtăşi şi celorlalţi indivizi, celorlalte grupuri (şi subgrupuri) din valorile propriei culturi/obligaţia de a (ne) face cunoscută propria cultură; 4) dreptul tuturor indivizilor şi grupurilor (şi subgrupurilor) sociale de a participa la procesele democratice; şi 5) toate fiinţele umane au dreptul de a hotări ce atribute culturale preferă să fie reprezentate în structura principiilor politice şi prin mecanisme(le) politice.

Multiculturalismul ca filosofie social-politică legitimă pare greu de justificat în afara unei paradigme general-liberale, adică a acceptării unor idei şi valori precum drepturile şi libertăţile individuale, democraţia sau statul de drept (fie şi într-o versiune „reconsiderată critic" a acestora). Nu întâmplător, cei mai mulţi dintre filosofii care au apărat până acum multiculturalismul, precum Will Kymlicka, Chandran Kukathas, Jacob Levy, Anne Phillips, Joseph Raz sau Michael Walzer, au făcut-o din interiorul paradigmei liberale de gândire social-politică. Este de observat, totuşi, că unii filosofi au privit dincolo de liberalism în argumentul lor în favoarea multiculturalismului şi a politicii de acomodare culturală a minorităţilor. Reprezentativi din acest punct de vedere sunt mai ales acei filosofi ce scriu dintr-o perspectivă postcolonială. Observând, printre altele, că societăţile multiculturale se caracterizează printr-o diversitate de perspective religioase şi morale, aceşti filosofi consideră că, atâta vreme cât iau o astfel de diversitate în serios, societăţile liberale trebuie să recunoască şi faptul că liberalismul este doar una dintre multiplele perspective şi posibilele soluţii de guvernare a unei societăţi multiculturale, soluţie bazată pe o viziune specifică, particulară, asupra omului şi a societăţii. Liberalismul, observă aceşti filosofi, nu este lipsit de cultură şi nu poate exista independent sau neglijând cultura, ci el însuşi exprimă o cultură distinctă, particulară. Prin urmare, după cum susţine Bhikhu Parekh[11], teoria liberală nu poate oferi un cadru imparţial care reglementează relaţiile dintre diferitele comunităţi culturale. Parekh susţine în schimb un model mai deschis al dialogului intercultural, în care valorile socie-

[9] Parekh, *Rethinking Multiculturalism*, 4.
[10] Keith McLeod, *Multiculturalism and Multicultural Education* (Toronto: Toronto University Press, 1987).
[11] Parekh, *Rethinking Multiculturalism*.

tăţii liberale, în special acele valori de tip constituţional şi legislativ, servesc doar ca punct iniţial de plecare pentru dialogul intercultural, nu ca axiome incontestabile şi imposibil de revizuit ale acestuia.

4. Multiculturalism şi postmodernism

Asemeni conceptului ce dă titlul acestui capitol, „postmodernismul" este un termen care poate fi cu greu prins în limitele analitice ale unei definiţii clare, unice. Ca şi curent filosofic, acesta îşi trage rădăcinile din lucrările unor precursori precum Friedrich Nietzsche, Martin Heidegger sau Georg Simmel, pentru a se consacra în partea a doua a secolului al XX-lea prin lucrările lui Jacques Derrida, Jean-François Lyotard, Michel Foucault sau Jean Baudrillard. Utilizând din punct de vedere metodologic deconstrucţia, postmodernismul critică fundamentele raţionalist-universale ale filosofiei tradiţionale, proclamând „sfârşitul marilor naraţiuni întemeietoare", renunţarea la fundamente, colapsul ierarhiilor cunoaşterii (preferinţa pentru aspectul local în detrimentul celui universal) sau migrarea de la logocentrism la iconocentrism (sub influenţa noilor tehnologii ale informaţiei şi comunicării)[12].

Prin toate aceste caracteristici, postmodernismul a pregătit terenul pentru dezvoltările multiculturalismului. Aceasta cu atât mai mult cu cât, de la Leslie Fiedler la Ihab Hassan şi de la Charles Jencks şi Jean-François Lyotard la Richard Rorty, discursul postmodern a implicat întotdeauna insistenţa pe necesitatea diversităţii culturale, recunoaşterea şi aprecierea formelor specifice de gândire, limbaj şi stil de viaţă ale minorităţilor.

Există mai multe elemente care fac parte dintr-un „arsenal" conceptual comun atât multiculturalismului, cât şi postmodernismului. Printre acestea se numără renunţarea la explicaţiile întemeietoare, critica valorilor tradiţionale sau reevaluarea aspectului local, a specificului şi a generalului în detrimentul particularului şi universalului. De asemenea, ca şi postmodernismul, multiculturalismul pune accent pe dimensiunea ireductibilă a diversităţii (culturale, rasiale sau a celei referitoare la etnicitate etc.), care impune un discurs critic la adresa valorilor şi conceptelor filosofiei tradiţionale, a căror universalitate este denunţată ca particularism al unor „bărbaţi albi heterosexuali de vârsta medie şi aparţinând clasei de mijloc".

Două dintre cele mai importante caracteristici ale postmodernismului pe care le preia multiculturalismul sunt heterogenitatea şi heteronomia. Ambele se opun conceptual omogenităţii, înţeleasă ca o aplicaţie neproblematică a Raţiunii.

[12] A se vedea mai ales Jean-François Lyotard, *Condiţia postmodernă. Raport asupra cunoaşterii* (Bucureşti: Babel, 1993) şi Jacques Derrida, *Despre gramatologie* (Cluj-Napoca: Tact, 2009).

Omogenitatea, fie că este înțeleasă „naturalist" (ca şi condiție naturală prealabilă a existenței sociale umane), fie că este înțeleasă în spiritul lui Hume (drept legitimare a tradițiilor şi obiceiurilor deja existente) a fost denunțată de către susținătorii multiculturalismului ca reprezentând o formă de represiune. Desigur, alternativa acesteia, heterogenitatea, nu trebuie să fie acceptată fără rezerve. Ca şi restul caracteristicilor postmoderne, heterogenitatea este ambivalentă, putând conduce atât la mişcări emancipatoare, cât şi fasciste. Însă, după cum subliniază David Theo Goldberg[13], heterogenitatea este condiția reprezentativă a umanității (cel puțin de la modernitate încoace), în sens de amestec, de migrații, de mişcare necontenită. Heteronomia este un alt tip de mozaic, ce provine din decalajele propriului timp istoric. Ambele caracterizează atât postmodenitatea cât şi multiculturalitatea, creând premisele acelui tip de cultură mozaicată, care cultivă fragmentul şi (bri)colajul, amestecul culturilor şi subculturilor.

5. Criticii multiculturalismului

Ideologia multiculturalistă a avut o influență majoră în cadrul statelor multiculturale (occidentale) actuale. Mai toate aceste state au implementat diverse politici de acomodare culturală a minorităților (precum educația multiculturală, exceptarea minorităților de la unele legi aflate în conflict cu credințele sau practicile lor culturale, reprezentarea lor în instituțiile politice ale statului etc.). Astfel de politici au fost introduse mai întâi în Canada, apoi în Statele Unite ale Americii, extinzându-se ulterior, începând mai ales din anii 1970, în multe alte țări multiculturale (precum Australia, Germania, Marea Britanie, Olanda etc.). Politicile multiculturale au atins apogeul mai ales în anii 1980-1990.

În ultima vreme, însă, politicile multiculturale (mai ales cele referitoare la imigranți) şi multiculturalismul sunt privite cu tot mai multă suspiciune, cel puțin în Europa.Unii autori nu ezită să vorbească deja, mai ales ca urmare a legilor anti-imigraționiste şi a discursurilor de tip „anti-multiculturalism" de la sfârşitul anilor '90 şi mai ales din ultimii ani, despre „post-multiculturalism". Sintagma este, cel mai probabil, exagerată. Nu se poate nega totuşi că tot mai mulți lideri europeni importanți au exprimat în ultima vreme obiecții puternice şi au inițiat dezbateri aprinse cu privire la meritele multiculturalismului, iar mai nou la eşecul acestuia. După declarația din 16 octombrie 2010 a cancelarului german Angela Merkel privind eşecul multiculturalismului în Germania, a urmat chiar o adevărată avalanşă a declarațiilor similare ale altor lideri europeni,

[13] Vezi, spre exemplu, lucrările sale *Racial Subjects: Writing on Race in America* (New York: Random House, 1997) sau *Racist Culture: Philosophy and the Politics of Meaning* (New York: Random House, 1993).

reprezentând state importante ale Uniunii Europene, care au condamnat la unison politicile prin care statele respective au urmărit, în perioada premergătoare, gestionarea consecinţelor diversităţii rezultate din fenomenul migraţional. Astfel, la data de 5 februarie 2011, în cadrul Conferinţei pentru Securitate de la München, premierul britanic, David Cameron, a atacat şi el „multiculturalismul de stat" practicat în ultimii 30 de ani de către guvernele din Marea Britanie, declarându-l responsabil pentru încurajarea ideologiilor extremiste aflate la baza terorismului, prin tolerarea, şi chiar sprijinirea, uneori chiar din fonduri publice, a unor comunităţi segregate, organizate în jurul unor valori aflate în contradicţie flagrantă cu principiile de bază ale societăţii britanice. În cadrul unui interviu televizat difuzat pe data de 10 februarie 2011, Nicolas Sarkozy, preşedintele Franţei, a denunţat, la rândul lui, efectele nefaste ale politicilor multiculturale, precizând că nu doreşte şi nu poate sprijini o societate în care comunităţile trăiesc izolate unele de altele. Ba mai mult, Sarkozy a insistat asupra faptului că Franţa nu îi (mai) poate primi pe imigranţii ce nu acceptă valorile fundamentale ale statului francez. Pe 15 februarie 2011, vicepremierul olandez, Maxime Verhagen, reprezentant al partidului Apelul Creştin-Democrat, a condamnat în termeni similari multiculturalismul, arătând că drept urmare a acestuia olandezii nu se mai simt „acasă în propria lor ţară"[14].

Criticile multiculturalismului nu au venit sau nu vin, însă, doar din spaţiul politic, ci şi din cel academic. Destui filosofi şi teoreticieni politici contemporani consideră, spre exemplu, că multiculturalismul nu reprezintă altceva decât un atac organizat la valorile şi instituţiile occidentale, o formă extremă (şi inacceptabilă) de relativism sau/şi o ideologie a cărei punere în practică a pus sau ar putea pune în pericol stabilitatea şi coeziunea societăţilor multiculturale, conducând în cele din urmă la anarhie socială.

Unul dintre cei mai duri critici ai multiculturalismului din spaţiul academic este Giovanni Sartori. Într-o lucrare recent publicată şi la noi[15], Sartori analizează multiculturalismul prin antiteză cu pluralismul. Pluralismul este definit drept existenţa şi prezenţa mai multor concepţii despre lume şi viaţă ce rivalizează pentru a obţine loialitatea indivizilor, fără ca vreuna dintre ele să fie dominantă. Multiculturalismul este, în esenţă, tot ce nu este pluralismul. Desigur, multiculturalismul şi pluralismul se aseamănă la un nivel inferior prin concepţia asupra unei lumi diversificate, însă multiculturalismul, consideră Sartori, o face predominant malign. Pluralismul dezvoltă un spaţiu social care

[14] Cf. Levente Salat, „Efectul domino al multiculturalismelor eşuate. Eşecul multiculturalismului, eşec al Europei unite?", în *Cogitus. Analize, studii, ştiri*, http://www.cogitus.ro/ politica/ efectul-domino-al-multiculturalismelor-esuate-esecul-multiculturalismului%E2%80%93 esec- al-europei-unite, accesat 20 septembrie 2011

[15] Giovanni Sartori, *Ce facem cu străinii? Pluralism vs. Multiculturalism* (Bucureşti: Humanitas, 2007).

afirmă toleranța şi predispoziția pentru recunoaştere reciprocă, bazându-se pe faptul că, în spațiul public, ceea ce contează pentru indivizi e calitatea de cetățeni responsabili, conştienți de diferențele de ordin social, cultural, rasial etc. dar independenți față de orice grup de apartenență culturală. Prin contrast, multiculturalismul se bazează în principal pe diferențierile care se impun între „noi" şi „ei". Dacă pluralismul înseamnă într-un fel neutralizarea diferențelor de ordin etnic şi cultural, multiculturalismul înseamnă opusul. Multiculturalismul pune accentul pe ceea ce ne desparte, nu pe ceea ce ne uneşte. Se ajunge astfel la o mentalitate de „asediu", la minorități care se simt oprimate de majorități, iar efectul este o fragmentare a comunității pluraliste în „subansamble de comunități închise şi omogene". Societatea multiculturaliştilor devine astfel, cel puțin în opinia lui Sartori şi a altor critici, una a clivajelor consolidate, în care etnia sau religia contează mai mult decât cetățenia.

O opinie similară a fost exprimată şi de gânditori precum Jürgen Habermas şi – mai ales – Brian Barry[16], care au accentuat faptul că multiculturalismul întăreşte chiar acel lucru pe care vrea să-l depăşească, şi anume categorii de identitate rigide, segregarea minorităților, enclavele culturale sau politice, sociale, bazate pe anumite apartenențe la grupuri şi subgrupuri, culturi şi subculturi, anumite stiluri de viață etc. Multiculturalismul ar duce, altfel spus, la ghetoizarea minorităților, impiedicând – şi nu stimulând, cum cred adepții săi – integrarea acestora în societatea majoritară.

O altă critică importantă şi intens dezbătută a multiculturalismului a fost adusă de Susan Moller Okin. Okin a criticat multiculturalismului în numele feminismului liberal, pe care l-a definit drept „convingerea că femeile nu trebuie să fie dezavantajate din cauza sexului lor, că ele trebuie să fie recunoscute ca având demnitate umană egală cu aceea a bărbaților şi că trebuie să aibă aceleaşi oportunități ca şi aceştia de a trăi vieți împlinite şi alese în deplină libertate"[17]. Astfel, întrebându-se chiar din titlul uneia dintre celebrele sale lucrări dacă nu

[16] Jürgen Habermas, *The Inclusion of the Other: Studies in Political Theory*, ed. Ciaran P. Cronin şi Pablo De Greif (Cambridge: Massachusetts Institute of Technology Press, 2000), Jürgen Habermas, „Struggles for Recognition in the Democratic Constitutional State" în *Multiculturalism: Examining the Politics of Recognition*, ed. Amy Gutmann (Princeton: Princeton University Press, 1996) sau Brian Barry, *Culture and Equality: An Egalitarian Critique of Multiculturalism* (Cambridge, UK: Polity Press, 2002). A se vedea şi Lawrence Auster, *The Path to National Suicide: An Essay on Immigration and Multiculturalism*(Cambridge, UK: Polity Press, 1991), Lloyd deMause, *The Emotional Life of Nations*(New York: Karnac Press, 2002) sau Kevin B. MacDonald, *The Culture of Critique* (Westport: Praeger, 1998).

[17] Susan Moller Okin*, Is Multiculturalism Bad for Women?*, ed. Joshua Cohen, Matthew Howard şi Martha C. Nussbaum (Princeton: Princeton University Press, 1999), 10 (traducerea mea).

cumva multiculturalismul este „rău pentru femei”[18], Okin a răspuns la această provocatoare întrebare cu un hotărât „da”. Argumentul său este extrem de simplu: unele culturi sau religii nu recunosc drepturi şi oportunităţi individuale egale pentru femei, supunându-le pe acestea unor practici dureroase, umilitoare sau/şi opresive (precum mutilarea genitală, poligamia sau căsătoriile aranjate). A recunoaşte sau măcar a tolera astfel de culturi patriarhale ar însemna, prin urmare, a contribui la perpetuarea subjugării şi oprimării suferite de femei în cadrul acestor culturi.

Observaţia lui Okin este în general corectă (deşi, aşa cum s-a observat, nu toate practicile culturale incriminate de ea pot fi considerate în mod neproblematic drept opresive[19]). Cu toate acestea, concluzia sa că multiculturalismul este rău pentru femei este chestionabilă. Există, e adevărat, unii multiculturalişti care cer statelor liberale să recunoască sau măcar să tolereze toate practicile culturilor minoritare, inclusiv acele practici care încalcă drepturile femeilor (atâta vreme cât acestea au, fie şi doar formal, dreptul de a ieşi din comunităţile culturale din care fac parte)[20]. Nu aceasta este, însă, opinia majoritară printre multiculturalişti. În orice caz, ea nu este opinia celor care au apărat sau apără multiculturalismul pe baza unor premise liberale. Există, altfel spus, mai multe versiuni ale multiculturalismului. Nu toate aceste versiuni recomandă politici care pun în pericol idealul egalităţii în drepturi a femeilor şi a bărbaţilor. De altfel, unele dintre aceste versiuni ale multiculturalismului au fost dezvoltate tocmai din dorinţa de a rezolva problema semnalată de Okin[21].

[18] Okin, *Is Multiculturalism Bad for Women?*

[19] Aşa stau lucrurile, spre exemplu, în cazul vălului purtat în public de către femeile musulmane. A se vedea, în acest sens, Bonnie Honing, „My Culture Made Me Do It”, în *Is Multiculturalism Bad for Women ?*, 35-40 sau Azizah Y. Al-Hibri, „Is Western Patriarchal Feminism Good for Third World/ Minority Women?”, în *Is Multiculturalism Bad for Women ?*, 41-47. Leila Ahmed a argumentat chiar că nici haremul nu poate fi considerat, de fapt, un exemplu paradigmatic de opresiune patriarhală, aşa cum consideră, din perspectivă liberală, Okin. A se vedea Leila Ahmed, *Women and Gender in Islam* (New Haven: Yale University Press, 1992).

[20] Vezi, spre exemplu, Chandran Kukathas, *The Liberal Archipelago. A Theory of Diversity and Freedom* (New York: Oxford University Press, 2003), 74-165 sau Avishai Margalit, Moshe Halbertal, „Liberalism and the Right to Culture”, *Social Research* 61, 3 (1994): 491-510.

[21] Vezi, spre exemplu, versiunile multiculturalismului apărate în Ayelet Shachar, *Multicultural Jurisdictions: Cultural Differences and Women's Rights* (Cambridge: Cambridge University Press, 2001), Monique Deveaux, *Gender and Justice in Multicultural Liberal States* (Oxford: Oxford University Press, 2006), Anne Phillips, *Multiculturalism without Culture* (Princeton: Princeton University Press, 2007) sau Sarah Song,.*Justice, Gender, and the Politics of Multiculturalism* (Cambridge: Cambridge University Press, 2007).

6. Scurte concluzii

Deşi este utilizat adesea în acest sens, „multiculturalismul" nu ar trebui confundat cu „multiculturalitatea" sau pluralismul demografic. Multiculturalismul este, înainte de toate, o filosofie sau teorie politică ce susține că recunoaşterea, sprijinirea sau măcar tolerarea pluralismului cultural este modul corect de a răspunde la diversitatea culturală şi religioasă.

Ca orice teorie politică, multiculturalismul nu are doar adepți, ci şi critici. Mai mult, criticii multiculturalismului (fie din mediul politic, fie din cel academic) se înmulțesc considerabil în ultima vreme. La fel se întâmplă şi cu criticile aduse multiculturalismului (criticile prezentate sau/şi discutate în secțiunea anterioară fiind doar câteva dintr-un număr mult mai mare de obiecții sau nemulțumiri față de politica de acomodare culturală susținută de acesta), ceea ce face ca multiculturalismul să fie una dintre cele mai controversate, dacă nu chiar cea mai controversată teorie (şi practică) politică actuală.

Desigur, aşa cum am încercat să sugerez şi în secțiunea anterioară, nu toate criticile aduse multiculturalismului sunt indiscutabil corecte. În orice caz, multiculturaliştii nu au lăsat fără răspuns nici una dintre criticile importante adresate teoriei lor[22]. Cei mai mulți dintre ei au răspuns criticilor cu argumente care trebuie analizate cu atenție dacă dorim să ne formăm o opinie întemeiată cu privire la legitimitatea sau/şi dezirabilitatea diverselor politici de acomodare culturală. Făcând această observație, nu vreau să sugerez că multiculturalismul ar fi o teorie sau o politică lipsită de probleme şi semne întrebare. Dimpotrivă, în contextul evoluțiilor recente din statele multiculturale, ne putem pune în mod legitim, alături de criticii multiculturalismului, întrebări precum: Este multiculturalismul cadrul cel mai de dorit pentru integrarea imigranților? Este acomodarea culturală a (tuturor) minorităților un obiectiv acceptabil pentru statele democratice liberale? Sunt statele occidentale cu adevărat obligate să recunoască sau măcar să tolereze practicile minorităților culturale care se află în conflict deschis cu principiile şi valorile democrației liberale? Nu riscă multiculturalismul, măcar în formele sale radicale, să submineze aceste principii şi valori? Acestea sunt doar câteva dintre întrebările ce pot apărea.

[22] A se vedea în acest sens, spre exemplu, Paul Kelly, *Multiculturalism Reconsidered: Culture and Equality and Its Critics* (Cambridge: Polity Press, 2002), Keith Banting şi Will Kymlicka, ed., *Multiculturalism and the Welfare State. Recognition and Redistribution in Contemporary Democracies* (New York: Oxford University Press, 2006) sau Will Kymlicka,*Multicultural Odysseys: Navigating the New International Politics of Diversity* (Oxford: Oxford University Press, 2007).

Bibliografie utilă:

Adler, Peter. S. *Beyond Cultural Identity*. New York: New York University Press, 2009.
Andreescu, Gabriel. *Naţiuni şi minorităţi*. Iaşi: Polirom, 2004.
Appiah, Kwame Anthony. *The Ethics of Identity*. Princeton: Princeton University Press, 2005.
Audrey, Suzanne. *Multiculturalism in Practice: Irish, Jewish, Italian and PakistaniMigration to Scotland*. Burlington: Ashgate, 2000.
Auerbach, Susan, ed. *Encyclopedia of Multiculturalism*. New York: Marshall Cavendish, 1994.
Baker, James, ed. *Group Rights*. Toronto: University of Toronto Press, 1994.
Benhabib, Seyla. *The Claims of Culture: Equality and Diversity in the Global Era*. Princeton: Princeton University Press, 2002.
Benhabib, Seyla, ed. *Democracy and Difference.Contesting the Boundaries of the Political*. Princeton: PrincetonUniversity Press, 1996.
Bennett, David, ed. *Multicultural States. Rethinking Difference and Identity*. London and New York: Routledge, 1998.
Blau, Jessamyn. *Citizenship and Integration: The Enduring Legacy of National Definitions*. New York: ColumbiaUniversity, 2007.
Carens, Joseph. *Culture, Citizenship, and Community: A Contextual Exploration of Justice as Evenhandedness*. Oxford: Oxford University Press, 2000.
Clancy, Greg. *The Conspiracies of Multiculturalism*. Gordon, New South Wales: Sunda Publications, 2006.
Eisenberg, Avigail. „Diversity and Equality: Three Approaches to Cultural and Sexual Difference". În *Journal of Political Philosophy* 11, 1 (2003): 41–64.
Eisenberg, Avigail şi Jeff Spinner-Halev, ed. *Minorities within Minorities: Equality, Rights, and Diversity*. Cambridge: CambridgeUniversity Press, 2005.
Frunză, Sandu. „Statul naţional şi politicile multiculturale". În *Journal for the Study of Religions and Ideologies*, 5 (2003):48-72. http://www.jsri.ro/old/html%20version/ index/no_5/sandufrunza-articol.htm
Frunză, Sandu. „Pluralism şi multiculturalism". În *Journal for the Study of Religions and Ideologies*. 9 (2004): 136-143. http://www.jsri.ro/old/html%20version/ index/ no_9/sandufrunza-articol.htm
Gandhi, Leela. *Postcolonial Theory: A Critical Introduction*. New York: Columbia University Press, 1988.
Gordon, Avery F.şi Christopher Newfield, ed. *Mapping Multiculturalism*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1996.
Gutmann, Amy. *Identity in Democracy*, Princeton: Princeton University Press, 2003.
Haddock, Bruce şi Peter Sutch, ed. *Multiculturalism, Identity and Rights*. London and New York: Routledge, 2003.
Hollinger, David A. *Postethnic America: Beyond Multiculturalism*. New York: Basic Books, 1995.
Huzum, Eugen. „Ce este multiculturalismul?" În *Idei şi valori perene în ştiinţele socio-umane*, ed. Ana Gugiuman, 45-60. Cluj-Napoca: Editura Argonaut, 2009.

Ivison, Duncan, Paul Patton şi Will Sanders, ed. *Political Theory and the Rights of Indigenous Peoples*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.
Johnson, Barbara. *A World of Difference*. Baltimore: Johns Hopkins Press, 1987.
Joppke, Christian şi Steven Lukes, ed. *Multicultural Questions*. Oxford University Press, New York, 1999.
Kukathas, Chandran. „Are There Any Cultural Rights?". În *Political Theory* 20 (1992): 105-139.
Kukathas, Chandran. *The Liberal Archipelago: A Theory of Diversity and Freedom*, Oxford: Oxford University Press, 2003.
Kymlicka, Will. *Politica în dialect: naţionalism, multiculturalism şi cetăţenie.* Chişinău: ARC, 2005.
Kymlicka, Will, ed. *The Rights of Minority Cultures*. Oxford: Oxford University Press, 1995.
Kymlicka, Will şi Alan Patten, ed. *Language Rights and Political Theory*. Oxford: Oxford University Press, 2003.
Kymlicka, Will şi Ian Shapiro, ed. *Ethnicity and Group Rights*. *Nomos XXXIX*. New York: New York University Press, 1997.
Laborde, Cecile. *Critical Republicanism: The Hijab Controversy and Political Philosophy*. Oxford: Oxford University Press, 2008.
Laden, Anthony Simon. *Reasonably Radical: Deliberative Liberalism and the Politics of Identity*. Ithaca: Cornell University Press, 2001.
Laden, Anthony Simon şi David Owen, ed. *Multiculturalism and Political Theory*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.
Levy, Jacob. T. *Multiculturalism of Fear*. Oxford: Oxford University Press, 2000.
Mason, Andrew. *Community, Solidarity and Belonging. Levels of Community and Their Normative Significance*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.
May, Stephen, Tariq Modood şi Judith Squires, ed. *Ethnicity, Nationalism, and Minority Rights*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.
Miller, David. *On Nationality*. Oxford: Oxford University Press, 1997.
Miller, David. *Citizenship and National Identity*. Cambridge: Polity Press, 2000.
Nastasă, Lucian şi Levente Salat, ed. *Relaţiile interetnice în România post-comunistă*. Cluj-Napoca: Centrul de Resurse pentru Diversitate Etnoculturală, 2000.
Parekh, Bhikhu. *A New Politics of Identity. Political Principles for an Interdependent World*. Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2008.
Rattansi, Ali. *Multiculturalism: A Very Short Introduction*. New York: Oxford University Press, 2011.
Raz, Joseph. „Multiculturalism". În *Ratio Juris* 11, 3 (1998): 193-205.
Salat, Levente. *Multiculturalismul liberal*. Iaşi: Polirom, 2001.
Salat, Levente. *Politici de integrare a minorităţilor naţionale din România. Aspecte legale şi instituţionale într-o perspectivă comparată.* Cluj-Napoca: Fundaţia CRDE, 2008.
Schlesinger, Arthur M. Jr. *The Disuniting of America: Reflections on a Multicultural Society*. New York: W. W. Norton & Company, 1998.
Song, Sarah. „The Subject of Multiculturalism: Culture, Religion, Language, Ethnicity, Nationality, and Race?". În *New Waves in Political Philosophy*, editată de Boudewijn de Bruin şi Christopher Zurn. Basingstoke: Palgrave MacMillan, 2008.

Song, Sarah. „Multiculturalism". În *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2010, http://plato.stanford.edu/entries/multiculturalism/.

Spinner-Halev, Jeff. *Surviving Diversity: Religion and Democratic Citizenship*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1994.

Tamir, Yael. *Liberal Nationalism*. Princeton: Princeton University Press, 1993.

Taylor, Charles. „Politica recunoaşterii". În *Secolul 20*, 1-3 (1999).

Tully, James. *Strange Multiplicity: Constitutionalism in an Age of Diversity*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.

Van Dyke, Vernon. *Human Rights, Ethnicity, and Discrimination* (*Contributions in Ethnic Studies*). Princeton: Princeton University Press, 1985.

Van Parijs, Philippe, ed. *Cultural Diversity versus Economic Solidarity. Proceedings of the Seventh Francqui Colloquium*. Brussels: De Boeck, 2004. http://www.uclouvain.be/en-12569.html.

Willett, Cynthia, ed. *Theorizing Multiculturalism: A Guide to the Current Debate*. Oxford: Wiley-Blackwell, 1998.

Williams, Melissa S. *Voice, Trust, and Memory: Marginalized Groups and the Failings of Liberal Representation*. Princeton: Princeton University Press, 1998.

Young, Iris Marion. *Justice and the Politics of Difference*. Princeton: Princeton University Press, 1990.

Secularizarea*

Ioan Alexandru Tofan

1. Introducere

Consecvent misiunii sale introductive, acest capitol debutează cu o sistematizare şi o discuţie a principalelor definiţii pe care le-a primit conceptul de „secularizare". În a doua sa parte, el oferă o analiză a câtorva dintre principalele formulări ale teoriei secularizării (teoria că anumite idei, instituţii sau fenomene moderne nu sunt altceva decât transformări ale formelor lor teologice sau religioase anterioare). După cum observă şi Hans Blumenberg[1], teoria secularizării îşi propune să utilizeze conceptul de „secularizare" în manieră explicativă, pentru a preciza genealogia anumitor figuri culturale ale modernităţii. Secţiunea a treia o prelungeşte pe cea anterioară, aducând discuţia cu privire la secularizare în „domeniul" teoriilor modernităţii. Hegel va fi, în acest context, principalul reper, întrucât prin scrierile sale este formulată una dintre cele mai influente (şi contestate) definiţii ale conştiinţei moderne. Principala problemă care ne va preocupa în acest capitol este aceea a rolului jucat de secularizare în constituirea modernităţii. În tentativa de a soluţiona această problemă, voi fi interesat în special de tensiunea (prezentată şi explicată în prima secţiune) între două „înţelegeri" diferite, aparent contradictorii, ale secularizării: ca imanentizare a divinului sau, dimpotrivă, ca retragere a sa din lume. Sugestia pe care o propun este aceea de pleca de la modul în care modernitatea se înţelege pe sine. Teoria secularizării reprezintă mai degrabă o corelaţie, decât o cauzalitate. Mai mult decât atât, ea însăşi reprezintă o formulă a conştiinţei de sine a modernităţii şi a raportării sale la tradiţie; sensul în care este citită teza secularizării, modul în care ajunge să se pună accentul în desluşirea relaţiei dintre cei doi termeni („secularizare" şi „modernitate") încredinţează modernităţii de fiecare dată un destin diferit. Constituirea modernităţii, în diferitele sale întruchipări, conferă de

* Această lucrare a fost realizată în cadrul proiectului Societatea bazată pe cunoaştere - cercetări, dezbateri, perspective, cofinanţat de Uniunea Europeană şi Guvernul României din Fondul Social European prin Programul Operaţional Sectorial Dezvoltarea Resurselor Umane 2007-2013, ID 56815.

[1] În Hans Blumenberg, *Die Legitimität der Neuzeit* (Frankfurt am Main: Surkhamp, 1966).

fiecare dată un rol, o direcţie şi o valenţă diferită fenomenului secularizării, după cum şi, reciproc, secularizarea – văzută ca orizont de presupoziţii absolute de natură filosofică, teologică sau politică – poate genera figuri culturale aparent contradictorii. Tensiunea interioară a conceptului de la care plec în prima parte a capitolului îşi găseşte corespondentul în multipla, divergenta formulare a teoriei secularizării şi, în ultimă instanţă, în dilematica raportare la sine a modernităţii.

2. Conceptul de „secularizare". Valenţe şi arie semantică

Articolele de dicţionar sau enciclopediile[2] menţionează, aproape fără excepţie, faptul că termenul „secularizare" străbate un traseu semantic complex. Iniţial un termen tehnic în dreptul bisericesc, devine apoi un termen juridic fundamental, denumind un anume raport între puterea laică şi cea ecleziastică. Secolul al IXX-lea cunoaşte expansiunea conceptului în domeniul filosofiei istoriei şi al filosofiei culturii, unde devine sinonim celui de *Verweltlichung* (mundanizare). Karl Marx, Ludwig Feuerbach sau Georg Wilhelm Friedrich Hegel sunt martorii acestei extensii semantice. Tot în secolul al IXX-lea se mai produce şi o altă surprinzătoare dezvoltare, care va fi în secolul XX extrem de influentă: cea teologică. Franz Overbeck, pentru care teologia este de fapt o secularizare a creştinismului, sau, mai apoi, teologia dialectică a secolului XX concep secularizarea ca eveniment legat de istoria creştinismului în sens restrâns, de dialectica internă a revelaţiei sau de modalitatea existenţei temporale a creştinului.

Secolul XX asigură conceptului de „secularizare" una dintre cele mai importante utilizări. Aceasta va fi, de altfel, şi miza discuţiei din acest articol. Am în vedere utilizarea conceptului în descrierea fenomenului modernităţii. Max Weber, de pildă, descrie modernizarea[3] ca raţionalizare şi „dezvrăjire" a lumii – cu multiple formule, precum birocratizarea sau diferenţierea sferelor sociale – drept consecinţă a secularizării, atât ca proces politic, cât şi cultural-istoric.

Dincolo de pluralitatea – imposibil de inventariat aici – a înţelesurilor secularizării, pot fi identificate o serie de elemente care îi accentuează caracterul tensionat al câmpului de semnificaţii. În primul rând, este vorba de distincţia dintre „secularizare" şi „secularism"[4] sau „laicitate"[5]. Ultimii doi termeni numesc, în

[2] Joachim Ritter et alii., editor, *Historisches Wörterbuch der Philosophie* (Basel: Schwabe, 1971-2007), articol *Säkularisierung*.

[3] Nu contează diferenţa modernitate-modernizare în acest moment. Ea va fi abordată mai târziu, cand voi lua în discuţie consideraţiile lui J. Habermas.

[4] De exemplu, Friedrich Gogarten, *Verhängnis und Hoffnung der Neuzeit* (Stuttgart: Vorwerk, 1958).

sens restrâns şi, de multe ori, normativ, retragerea religiosului din contextul puterii instituţionale, supremaţia statului în procesul deciziei istorice. „Secularizarea", spre deosebire de „secularism", nu are un înţeles normativ. Ea are ca referinţă o situaţie culturală de fapt şi nu una strict juridică; în plus, vizează „religiosul" ca fenomen multiplu şi vag determinat, iar nu doar instituţia religioasă, în raportul ei cu instituţiile laice. Secularismul, din acest punct de vedere, reprezintă o radicalizare a secularizării, transformarea ei într-o categorie emancipatoare[6], ideologizantă, ca desacralizare, profanizare şi de-teologizare (*Enttheologisierung*) a poziţionării omului în lume.

O a doua tensiune importantă care traversează istoria conceptului de „secularizare" este aceea a relaţiei pe care o presupune „mundanizarea" (*Verweltlichung*) conţinutului religios[7]. O serie de scenarii ale secularizării mizează pe înţelesul ei juridic, tradus în context cultural: secularizarea presupune retragerea religiosului din lume, radicalizarea diferenţei dintre cele două cetăţi (cetatea omului şi cetatea lui Dumnezeu), „fuga" transcendenţei şi înţelegerea ei sub semnul lui *deus otiosus*. Accepţiunea poate fi justificată mai ales prin apelul la o serie de exemple (cazul francez, de pildă) sau la o anume perioadă istorică, respectiv sfârşitul secolului al XVIII sau, în alte spaţii, sfârşitul secolului al IXX-lea. Situaţia religiozităţii postmoderne, însă, face ca acest înţeles să poată fi pus sub semnul întrebării. Într-un al doilea sens, secularizarea ajunge să semnifice, dimpotrivă, depăşirea dualismului celor două cetăţi, imanentizarea transcendenţei, proliferarea religiosului în forme sincretice, mundane. Conţinutul secularizat al credinţei nu este, acum, un conţinut străin, absent, ci dimpotivă, unul familiar, cotidian, multiplu, dar privat de aura iniţială, care îl proteja şi delimita de formele disolutive ale istoricităţii.

Ambele determinări ale conţinutului semantic al secularizării vor fi discutate, după cum spuneam, prin situarea fenomenului între mecanismele constitutive ale modernităţii.

O definiţie a secularizării este dificil de sintetizat, date fiind aceste tensiuni ale semnificaţiilor conceptului. Totuşi, făcând apel la funcţia pe care acesta o poate îndeplini, demersul[8] lui Charles Taylor poate oferi un punct de sprijin. Secularizarea (sau „secularitatea*"* – *secularity* –, cum o numeşte Taylor) nu ţine, în primul rând, de raportarea instituţiei religioase la cea laică, de prezenţa sau absenţa referinţei transcendente – sub formă de prescripţie sau ceremonial –

[5] Vezi, pentru aceasta, Patrice Canivez, „Le concept de laicité," în *L'Europe à venir: sécularisation, justice, democratie. Actes de l'Université Européenne d'été, Cluj 3-13 septembre 2006*, editori Ciprian Mihali şI Emilian Cioc (Cluj: IDEA, 2006), 27-45.

[6] Hermann Lübbe, *Säkularisierung. Geschichte eines Ideenpolitisches Begriffs* (Freiburg, München: Alber, 1975).

[7] Lübbe, *Säkularisierung,* capitolul 1.

[8] Charles Taylor, *A Secular Age* (Cambridge: Belknap Press of Harvard University Press, 2007).

în spațiul public. În al doilea rând, secularizarea nu înseamnă nici „diminuarea" credinței și a devoțiunii individuale, nu ține de frecventarea Bisericii sau de participarea la viața religioasă în întregul ei. Pentru Taylor, secularizarea ține de condițiile credinței, în forma unui complex de factori culturali, științifici, teologici (precum infinitul descoperit de știința modernă, *analogia entis* ca motiv metafizic ce relativizează diferența radicală a lumilor sau motivul protestant al „exemplificării" lumești a idealului ascetic creștin) care joacă, pentru manifestarea credinței, rolul de „transcendental istoric". Survenirea societății secularizate presupune „trecerea de la o societate în care credința în Dumnezeu este incontestabilă și neproblematică la una în care această credință este o opțiune printre altele, nu neaparat cea mai confortabilă"[9]. În acest al treilea sens, conceptul de „secularizare" poate suporta tensiunile amintite mai sus: referința secularizării nu este direct la religiozitate – de altfel, și religiozitatea este definită în cartea lui Taylor vag și general –, ci la condițiile asumării și manifestării acesteia. Secularizarea este procesul prin care religiosul intră în dialog, se concepe ca alternativă și intră în concurență cu alte opțiuni existențiale. Forma acestei concurențe este multiplă. Retragerea – uneori sub forma *Aufhebung*-ului hegelian – referinței religioase sau, dimpotrivă, mundanizarea acesteia reprezintă două exemple pe carele voi lua imediat în discuție.

Definiția lui Taylor mai este importantă dintr-un punct de vedere: acela că ea permite, de fapt, o înțelegere a secularizării complementară celei strict conceptuale, restrictive teoretic. Această înțelegere unidimensională (secularizarea este fie decreștinare, profanizare a lumii fie imanentizare, istoricizare a religiozității) este specifică discuțiilor teologice și filosofice asupra conceptului. De cealaltă parte, demersurile sociologice multiplică dimensiunile conceptului, identificând mărci sau simptome ale secularizării. Astfel, secularizarea poate fi înțeleasă, după Larry Shiner, în funcție de cinci dimensiuni: ca decadență a religiosului, ca mundanizare a acestuia (prin raționalizare și specializarea sferelor sociale, birocratizare și instituționalizare), ca desacralizare (dezvrăjire), ca eliberare instituțională de mecanismele legitimatoare sacre (privatizare a religiei) sau ca transpoziție a formelor religioase în mecanismele laice (în forma *eticii protestante* a lui Weber, a *religiei invizibile* a lui Peter Berger și Thomas Luckmann sau a *religiei civile*, așa cum o concepe Robert Bellah). Pentru Taylor, în schimb, aceste simptome și mărci însă nu denumesc de fapt secularizarea ca atare. Construcția societății moderne, ca și configurația religioasă care îi este specifică sunt fenomene care pot fi înțelese doar prin raportare la complexul de factori „transcendentali" ce intră în constituirea unui „sine închis" (*buffered self*) care se manifestă, problematizează propria sa poziționare în lume

[9] Taylor, *A Secular Age,* 3 (trad. mea).

şi caută soluţii la dilemele ei, iar „cadrele de imanenţă” (*immanent frames*) sunt, în acest context, cuvintele în care acest sine secularizat îşi scrie biografia.

Definiţia lui Taylor va sta şi în fundalul celor ce urmează, în măsura în care întrebarea pe care încerc să o pun vizează nu stabilirea unei definiţii a conceptului de „secularizare”, cât descrierea sa în termeni de „strategie” şi de reconfigurare a raporturilor de forţe constitutive modernităţii. Luând în consideraţie plurivalenţa semnificaţiilor conceptului şi raportul lor tensionat, încercarea de a da o definiţie nu poate decât să limiteze şi să unilateralizeze demersul. În schimb, pentru descrierea modernităţii ca epocă concretă, nu ca simplu proiect intelectual, este mai eficientă considerarea secularizării ca „loc geometric” al unor opţiuni elementare teologice, metafizice, politice care produc, prin continuă reconfigurare a raportului de forţe, formaţiuni culturale, instituţii şi manifestări inedite ale religiozităţii.

3. Teoria secularizării. Formulări şi critici

Numită în mod frecvent, „teoremă” sau „teză”, teoria secularizării este de fapt formularea unui principiu de înţelegere a relaţiei pe care modernitatea o întreţine cu propria ei tradiţie creştină. Jean Claude Monod observă[10] cum, de fapt, eficienţa hermeneutică a conceptului „secularizării” este o asumpţie filosofică specifică spaţiului german, în încercarea de tematizare şi descriere a ceea ce Foucault numeşte „ontologia prezentului”. Problema este una specifică iluminismului: aceea de a înţelege modernitatea în datele ei fundamentale, ca formă a raţionalităţii şi ca orânduire socială specifică ce poartă marca Reformei. Raportul cu fenomenul religios devine, în acest context, unul important. Atât în variantele ei descriptive, cât şi în cele ideologice, normative, filosofia modernităţii ţine cont de raportul pe care „ieşirea din minorat” îl întreţine cu „sursele” minoratului, astfel încât „de la drepturile omului înţelese ca secularizare a principiului creştin al egalităţii în faţa lui Dumnezeu la promisiunea marxistă a unei societăţi fără clase văzută ca mesianism secularizat, nu există dimensiune a universului politico-istoric modern care să nu poată fi – şi să nu fi fost, de fapt – recodată în termenii unei secularizări a creştinismului”[11]. Loc comun pentru filosofia germană de la Hegel la Marx, mai târziu pentru filosofia critică a Şcolii de la Frankfurt, dar şi pentru sociologia de la Ernst Troeltsch la Weber[12], teza după care *modernitatea este lumea creştină secularizată* pare să nu fie pusă sub

[10] Jean-Claude Monod, *La querelle de la sécularisation. Théologie politique et philosophies de l'histoire de Hegel à Blumenberg* (Paris: Vrin, 2002).
[11] Monod, *La querelle,* 32 (trad. mea).
[12] Monod, *La querelle*, 30-32.

semnul îndoielii. În formula sa generală (notată de Blumenberg), teoria secularizării stabileşte corespondenţe între conţinuturi culturale moderne şi conţinuturi tradiţionale, religioase: A este B secularizat. Variantele teoriilor secularizării pleacă de la această formulă simplă pentru a-i adăuga multiple valenţe: fie este vorba de o logică internă a religiosului care îşi determină propria „mundanizare" (Marcel Gauchet), fie de o „derivă" mundană echivalentă nihilismului (Gianni Vattimo); fie este vorba de „îndatorarea" lumii moderne faţă de tradiţia creştină, fie de „moartea" acesteia din urmă sau de „sublimarea" ei în figurile raţionalităţii seculare. De aici şi o ambiguitate inerentă acestei teorii: „secularizarea *cuprinde*, pe de o parte, înţelesul de emancipare a *lumii* culturale şi sociale occidentale în raport cu religia şi pe de alta, cel de *metabolizare* a acestei religii într-o formă camuflată în chiar inima modernităţii *laice*"[13].

Voi relua mai jos discuţia în marginea teoriei secularizării. Importantă, în acest moment introductiv, este mai degrabă sesizarea unui gest teoretic inerent acesteia şi care constituie de fapt şi miza criticilor şi ajustărilor pe care ea le cunoaşte. Am în vedere necesitatea de a înţelege secularizarea în forma unei „teorii de trecere" care ar face legătura dintre „vocabularul" creştin şi cel modern. Din această perspectivă, fenomenul secularizării se concepe oarecum suspendat istoric, neutru atât în raport cu lumea creştină, cât şi cu cea modernă. Aporia unei astfel de perspective este evidentă şi se cere a fi depăşită teoretic. Rezultatul este dezvoltarea succesivă a câte unui termen al alternativei[14]: fie secularizarea este un gest creştin originar, care ţine de dialectica internă a revelaţiei şi, în acest caz, modernitatea nu este decât o simplă notă de subsol sau moment în această dialectică; fie secularizarea este un gest modern, prin care resursele vlăguite ale mesajului creştin sunt eliberate de contextul lor iniţial, pentru a le reda eficienţa într-o lume laică emancipată, şi atunci modernitatea este numele dat sfârşitului ireductibil al religiozităţii. Ambele poziţii unilaterale sunt în situaţia de a fi respinse, iarăşi prin apelul la exemplul religiozităţii postmoderne, marcată de proliferarea dar, în acelaşi timp, de relativizarea tradiţiilor religioase şi a „soluţiilor" soteriologice.

[13] Monod, *La querelle,* 35 (trad. mea).
[14] Blumenberg, *Die Legitimität der Neuzeit*, primul capitol.

4. Secularizare şi modernitate. Modernităţile multiple şi religiozitatea *postmodernă*[*]

4.1. Problema: modernităţile latente

În *Discursul filosofic al modernităţii*[15], Jürgen Habermas pleacă de Hegel pentru a defini modernitatea şi, mai ales, pentru a-i sesiza posibilităţile dincolo de aparentul ei sfârşit. În esenţă, modernitatea se rezumă la nevoia de autonomie, altfel spus la nevoia de a-şi crea din sine „propria normativitate". În cearta dintre antici şi moderni, ultimii câştigă mizând pe neprezentarea adversarilor. Filosofia hegeliană vine să asigure prin mijloace conceptuale nevoia de autonomie a modernităţii: „Îngrijorarea că o modernitate fără modele trebuie să-şi confere stabilitate pornind de la rupturile produse de ea însăşi e înţeleasă de Hegel ca izvor al nevoii de filosofie. Prin faptul că modernitatea se trezeşte la conştiinţa de sine însăşi, se naşte nevoia de autoasigurare, pe care Hegel o înţelege ca nevoie de filosofie"[16]. Posibilităţile filosofiei hegeliene devin astfel posibilităţile de autoasigurare ale modernităţii ca epocă istorică şi ca formă de cultură. Miza acestei filosofii o constituie reafirmarea unei totalităţi pe care modernitatea, în asumarea autonomiei sale radicale, o pierde. Sursa acestei pierderi o constituie, explică mai departe Habermas pe urmele lui Hegel, afirmarea unei subiectivităţi tari, fundaţionaliste, pure, care se afirmă prin opoziţie cu obiectul sau cu condiţiile sale concrete, empirice. Soluţia lui Hegel este una care „utilizează metoda filosofiei subiectului în scopul unei depăşiri a raţiunii centrate pe subiect"[17]. În această soluţie stă, deopotrivă, deschiderea dar şi închiderea filosofiei speculative. Deschidere, întrucât prin această metodă Hegel invocă, în scrierile teologice de tinereţe, soluţia unei *subiectivităţi comunicative* de tip etic (polisul grecesc sau comunitatea creştină originară), în care scindarea vieţii, a totalităţii, este depăşită sub forma înţelegerii actului reflexiv plecând de la un spaţiu comunicativ, al întâlnirii cu celălalt. Închidere, întrucât Hegel depăşeşte această posibilitate tocmai datorită referinţei sale istorice şi, odată cu *pasul către ştiinţă* al perioadei de la Jena, alege calea unei subiectivităţi absolute, care se construieşte metafizic şi care „satisface nevoia modernităţii de autoîntemeiere doar cu preţul unei devalorizări a actualităţii şi a unei atenuări a criticii"[18].

[*] Această secţiune a textului este anunţată în Ioan Alexandru Tofan, *Logica şi filosofia religiei. O re-lectură a prelegerilor hegeliene* (Bucureşti: Ed. Academiei, 2010), 298-317. Cartea de autor trebuia să apară ulterior acestui capitol, deci această versiune este cea originală.

[15] Jürgen Habermas, *Discursul filosofic al modernităţii. 12 prelegeri* (Bucureşti: Ed. All, 2000).

[16] Habermas, *Discursul filosofic,* 33.

[17] Habermas, *Discursul filosofic,* 49.

[18] Habermas, *Discursul filosofic,* 57.

Filosofia lui Hegel asigură autonomia unei lumi care, însă, astfel, nu se mai recunoaşte pe sine în întruchiparea ei istorică.

Proiectul lui Habermas este, în acest moment, acela de a prelua înțelesul hegelian al modernității, de a-i investiga posibilitățile şi de a sugera o ieşire din propria-i aporie. Soluția ia chipul reactualizării opțiunii de tinerețe a lui Hegel, lăsată deoparte începând cu anul 1800: rescrierea poveştii raţiunii plecând de la o înțelegere slabă a subiectivității, într-o paradigmă comunicațională şi nu metafizică, fundaționistă.

Celălalt termen, cel de *secularizare*, cunoaşte de asemenea o tensiune care îi asigură posibilitățile de evaluare şi de înțelegere: „*Secularul* ca domeniu trebuia instituit sau imaginat, atât în teorie, cât şi în practică. Această instituire nu poate fi însă înțeleasă corect doar în termeni negativi, ca desacralizare”[19]. „Secularul”, spațiul obiectului autonom din punctul de vedere al ştiinței sau al „puterii pure” din punctul de vedere al politicii este instituit, nu dat, de un gest teologic pe care John Milbank îl analizează şi la care voi reveni. Aici vreau doar să remarc faptul că secularizarea, văzută de Milbank ca o „heterodoxie deghizată în diferite moduri, păgânism reînviat şi ca nihilism religios”[20], cerută de fapt de gesturi şi modalități fundamentale ale creştinismului şi instituite ca atare. Şi la Milbank este vorba de o modernitate care pândeşte din umbră scenariul clasic, cartezian-kantian, o modernitate „procleană, iar nu plotiniană” şi care actualizează dimensiuni latente ale creştinismului medieval. „Aceste [structure] latente privesc locul propriu al laicității, al colectivității, al muncii, al sexualității, al artelor, al limbajului, al domeniului material al istoriei”[21]. Secularizarea poate fi văzută astfel ca fiind ea însăşi plurală, în deplin paralelism cu înțelesurile plurale ale modernității. Teza clasică a secularizării (A este B secularizat) este deja pusă sub semnul întrebării, cum am amintit deja, de Hans Blumenberg[22].

Este necesară revenirea la tezele lui Blumenberg, pentru a vorbi despre felul cum evenimentul secularizării îşi schimbă sensul în funcție de tipul de modernitate de care este legat. Resursele conceptului de „secularizare” se vădesc abia în tensiunea în care acesta intră. Asumarea acesteia devine scopul încercării de față. Modurile în care se manifestă secularizarea din punct de vedere istoric reprezintă un punct de plecare. Locul în care aş vrea să ajung este înțelegerea acestei pluralități ca redistribuire a unor raporturi de forțe şi a unor semnificații, iar nu ca ilustrări divergente ale unui concept general. Apelul la scenariul

[19] John Milbank, *Theology and Social Theory. Beyond Secular Reason* (London: Blackwell, 2006), 9 (trad. mea).
[20] Milbank, *Theology and Social Theory*, XIV (trad. mea).
[21] Milbank, *Theology and Social Theory*, XIX (trad. mea).
[22] Blumenberg, *Die Legitimität der Neuzeit.*

hegelian de constituire al modernității este constant. El oferă atât resurse istorice, cât şi hermeneutice pentru a pune problema.

Plecând de la Hegel

În adaosul la paragraful 270 din *Principiile filosofiei dreptului*, Hegel dezbate problema raportului dintre biserică şi stat. O lectură canonică a problemei secularizării la Hegel ar trebui să plece din acest punct. Concomitent, un înțeles tare al modernității, plecând de la funcția metafizică a subiectului fondator, survine din considerațiile hegeliene: „Înțelegerea filosofică este aceea care recunoaşte că biserica şi statul nu se opun în conținutul adevărului şi al raționalității, ci se deosebesc numai în ce priveşte forma"[23]. Distincția este una logică, preluată de fapt din *Logica* hegeliană şi dezbătută pe larg în *Prelegerile de filozofie a religiei*. Ea priveşte, la nivel speculativ, diferența dintre conceptul filosofic, formă mediată a conținutului absolut şi reprezentarea religioasă, formă nemediată, abstractă, finită a acestuia. Paginile finale ale *Prelegerilor de filozofie a religiei* trimit la o idee interesantă care poate deschide calea spre paragraful din *Principiile filosofiei dreptului:* aceea că forma finită a reprezentării religioase, prin aspectul ei subiectiv, nu poate sta la baza unei comunități; dimpotrivă, conceptul filosofic, prin faptul că poate conferi obiectivitate conținutului, dă formă unei doctrine şi astfel poate întemeia o comunitate. Raportul dintre biserică şi stat, odată ce acestea sunt văzute ca forme de manifestare ale spiritului, altfel spus, ca momente dialectice ale dezvoltării spiritului obiectiv, este direcționat de Hegel în favoarea statului. Conținutul de adevăr al formei statului (obiectivitatea legilor) fac din el o expresie a spiritului care păstrează în ea ca depăşit (*aufgehoben*) fundamentul religios: „Față de credința Bisericii şi de autoritatea pe care o exercită asupra eticului, a dreptului, a legilor şi a instituțiilor, față de certitudinea subiectivă a ei, statul reprezintă, dimpotrivă, principiul științei"[24]. Concluzia este că religia îşi are locul în afara statului, de unde poate să îşi exercite funcția de a da o confirmare subiectivă statului (în forma religiei civile, a lui Rousseau). Politicul îşi găseşte la Hegel o fundamentare autonomă, prin medierea conceptului, altfel spus prin forma în care realizează ideea ca adevăr etic. Autoritatea învățăturii religioase este, prin forma sa etică, supusă *mărturiei spiritului* şi adusă pe treapta adevărului ştiințific.

Ce sens poate fi dat, acum, întemeierii autonome a statului? Ce semnificație poate dobândi, în acest context, fenomenul secularizării?

Din punctul de vedere al filosofiei istoriei, altfel spus al relațiilor concrete dintre stat şi biserică la nivel politic, definiția secularizării se reduce la nu-

[23] Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Principiile filosofiei dreptului* (Bucureşti: IRI, 1996), 261.
[24] Hegel, *Principiile filosofiei,* 261.

mirea unei separații: aceea numită, de fapt, de *Principiile filosofiei dreptului*. Protestantismul este cel care ajunge la un consens între cele două. Acest consens, stabilit pe linia conținutului, ascunde însă în el o diferență la nivelul formei și trimite la centrarea problemei autorității pe instanța laică, a statului: „În sfârșit, referitor la mentalitate, s-a spus încă mai înainte că, datorită bisericii protestante, s-a ajuns la împăcarea religiei cu dreptul. Nu există nici o conștiință sfântă sau religioasă care s-ar deosebi de dreptul laic sau chiar i s-ar opune."[25]. Credința politică, după cum o numește Hegel, referindu-se la mentalitatea după care substanțialul statului este identic de fapt raționalului poziției religioase[26], este identică credinței religioase, cu toate că biserica se retrage din domeniul public din „teamă de bigotism și ipocrizie din partea unei religii de stat"[27]. În capitolul privitor la creștinism ca moment istoric, Hegel adusese deja lămuriri care trimit la destinul lumesc al acestuia: din punctul de vedere al creștinismului, sensul istoriei este acela de a determina concret libertatea subiectivă care ia naștere odată cu acesta, transformarea abstractului legat de separația dintre cele două cetăți în identitate spirituală a spiritului și a lumii și, astfel, „concretizarea" acesteia. Autoritatea exterioară se interiorizează prin întruchiparea în lume a orânduirii legate de lumea protestantă și de statul prusac al lui Frederic al II-lea: „Treaba istoriei este numai ca religia să apară ca rațiune omenească, ca principiul religios, care sălășluiește în inima oamenilor să iasă la iveală și ca libertate lumească"[28]. Secularizarea înseamnă așadar, din acest punct de vedere, împlinirea destinului istoric al creștinismului prin transformarea principiului său interior în realitate lumească.

Întrebarea este dacă această mișcare destinală a creștinismului poate fi tratată prin presupozițiile clasice ale teoriei secularizării. Rolul pe care îl joacă, din punct de vedere istoric, separația în identitate dintre stat și biserică sau dintre creștinism și lume nu poate fi înțeleasă după schema impusă de Carl Schmitt[29]. Credința politică nu poate fi înțeleasă la Hegel drept o credință religioasă în libertatea spiritului, supusă unui proces de secularizare. Aceasta pentru că cele două nu întrețin la Hegel decât o relație mediată prin intermediul dialecticii

[25] Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Prelegeri de filozofie a istoriei* (București: Humanitas, 1997), 417.
[26] Hegel, *Prelegeri de filozofie,* 410-411.
[27] Hegel, *Prelegeri de filozofie,* 410-411.
[28] Hegel, *Prelegeri de filozofie,* 315.
[29] Cu teza sa „Toate conceptele semnificative ale teoriei moderne a statului sunt concepte teologice secularizate", în Carl Schmitt, *Teologia politică* (București: Ed. Universal Dalsi, 1996), 56. O critică a acestei interpretări aplicate textului hegelian este argumentată suficient de Vladimir Milisavljevic în „Secularisation, Souverainete et la legitimite des temps modernes", *Studia Universitatis Babeș-Bolyai, Philosophia* LI/2 (2006).

spiritului, astfel încât tocmai aceasta din urmă dă sens relației lor. Apelul la *Filosofia religiei* şi la *Logica* hegeliană pot lămuri problema.

Din punct de vedere al logicii, conceptul de „secularizare" poate fi înțeles plecând de la relația dintre reprezentare (religioasă) şi concept (filosofic): „Trebuie numai să ştim care este aici (în cazul relației dintre filozofie şi religie, n. n.) esențiala determinație fundamentală. Credința este şi ea o cunoaştere, dar o cunoaştere nemijlocită. Astfel, opoziția se reduce la determinațiile abstracte de mod nemijlocit şi mijlocire, în legătură cu care nu avem decât să trimitem la Logică, unde aceste determinații ale gândirii sunt tratate potrivit adevărului lor"[30]. Religia, pentru Hegel, este din punct de vedere al gândirii, o reprezentare a ființei divine, reprezentare care intră în opoziție cu reprezentările filosofiei intelectului despre ființa divină. Una dintre scindările esențiale ale epocii moderne, aceea dintre credință şi rațiune, este de fapt opoziția a două moduri ale gândirii nemijlocite şi între două moduri ale reprezentării. Din punct de vedere al filosofiei speculative, nu a celei a intelectului, conceptul este modalitatea prin care modul finit – şi, prin urmare, opozitiv – al reprezentării, care este comun religiei şi filosofiei iluministe, este depăşit (în sensul dual al lui *Aufhebung*) prin mişcarea dialectică a gândirii concepută după modelul rațiunii ca manifestare a spiritului. Filosofia religiei nu reprezintă o *critică* iluministă a religiei, cât o reinterpretare a acesteia din punctul de vedere al filosofiei speculative. Ipoteza subiectivității „tari", speculative, devine decisivă în acest punct.

Finitudinea reprezentării religioase face din aceasta o modalitate contradictorie a cunoaşterii absolutului: „Finitatea determinațiilor gândirii trebuie înțeleasă, mai îndeaproape, sub un dublu aspect: pe de o parte, acela că sunt numai subiective şi îşi au opusul lor permanent în ceea ce este obiectiv; pe de altă parte, acela că, având conținut limitat, ele rămân în genere în opoziție, atât unele față de altele cât şi îndeosebi față de absolut"[31]. Mijlocirea *gândului obiectiv*, a gândirii aşa cum apare ea din punctul de vedere al filosofiei speculative, nu se *opune* nemijlocirii reprezentării. La fel, nici filosofia nu se opune religiei, ci o integrează ca moment al propriei dezvoltări: „…se poate spune că filosofia nu face altceva decât să transforme reprezentările în gânduri – desigur, apoi simplul gând în concept"[32]. Filosofia nu se constituie, la Hegel, ca sistem decât prin mijlocirea gândirii şi ca „înțelegere integratoare" a nemijlocirii reprezentării. Filosofia, o spune Hegel în paragraful 22 din *Logică*, nu cunoaşte ceva nou. Ea cunoaşte *altfel*, prin mijlocirea conceptului, care transformă datul finit al reprezentării în moment al manifestării conținutului absolut. Conceptul, nume dat de fapt mijlocirii gândirii, nu unui produs specific al ei, ia cuvântul subiectului

[30] Hegel, *Prelegeri de filozofie a religiei*, (Bucureşti: Humanitas, 1995), 18.
[31] Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Logica* (Bucureşti: Humanitas, 1995), 80.
[32] Hegel, *Logica,* 63.

pentru a-l da obiectului, face din determinația finită, subiectivă, un moment al universalului care se produce pe sine în mod obiectiv ca spirit: „demnitatea pe care şi-o dă conştiința înseamnă tocmai părăsire a oricărei opinii şi presupuneri particulare pentru a lăsa faptul să acționeze în sine”[33].

Filosofia religiei întreprinde ceva asemănător, în cazul special al reprezentărilor religioase. Ea le „transformă” în concept, altfel spus le mijloceşte considerându-le ca manifestări ale spiritului. Calitatea de „moment” al dialecticii gândirii, pe care o recunoaşte conceptul ca fiind de fapt natura reprezentării religioase, face din aceasta o modalitate proprie a cunoaşterii absolutului. Ca un exemplu, problema numelor divine şi a teodiceei nu pot fi, pentru Hegel, rezolvate decât prin „corectivul” filosofic adus religiei. Luate în singularitatea şi finitudinea lor, „numele divine” introduc în obiectul lor separația şi finitudinea, căzând astfel în contradicție. Conceptul absolutului este cel care consideră aceste „nume” în unitatea lor dialectică, ca momente ale manifestării obiectului absolut şi nu în sine, static, finit. Astfel, separația şi finitudinea devin relative, identitatea speculativă fiind sesizată prin medierea conceptului, care aduce cu sine „punctul de vedere” sau „mărturia” spiritului cu privire la conținut. Dialectica, mijlocirea şi „mişcarea liberă” a determinațiilor finite ale gândirii presupun, de fiecare dată, considerarea acestor determinații ca forme ale spiritului, în manifestarea sa dialectică, mai exact ieşirea gândirii din opoziție şi abstractizare şi considerarea ei ca formă a vieții concrete a spiritului. A vorbi despre ființa primă ca spirit (ca adevăr fundamental al epocii moderne, după cum notează Hegel şi în *Fenomenologia spiritului* şi în *Prelegerile de filozofie a religiei*) presupune aşadar „transformarea” reprezentării în concept, medierea pe care o aduce, în ceea ce priveşte religia, gândirea speculativă.

Se poate vorbi despre secularizare în cazul acestei „transformări”? În măsura în care conceptul este văzut, nu după modelul determinațiilor finite ale intelectului, ca infinitate a formei spiritului, ca „mediere” şi mijlocire a reprezentării, iar nu ca opus sau alternativă a acesteia, demersul hegelian nu mai poate fi înțeles prin mecanismele teoriei secularizării[34]. Conceptul nu „înlocuieşte” reprezentarea religioasă, nu o „secularizează”, ci o adevereşte din punctul de vedere al spiritului. Relația dintre concept şi reprezentare este aceea dintre „nu încă” şi „întotdeauna deja” al spiritului[35], ele pot fi în mod veritabil concepute abia în identitatea lor speculativă, iar nu în diferențierea lor relativă. Separația pe care o presupune teoria secularizării între cele două momente definitorii ale procesului este la Hegel doar relativă. Termenul „tare”, cel ce pune în

[33] Hegel, *Logica,* 69.

[34] Milisavljevic, „Secularisation, Souverainete et la legitimite des temps modernes”, nota 15 de mai sus.

[35] Vezi, pentru aceasta, Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Fenomenologia spiritului* (Bucureşti: IRI, 1995), prefața.

mişcare procesul specific autoasigurării modernității, este conceptul, cel prezent „deja" ca modalitate deplină a adevărului reprezentării religioase. Posibilitatea secularizării este pusă în discuție datorită dominației conceptului: momentele spiritului nu au autonomie, într-o interpretare a subiectivității hegeliene ca absolută. În ipoteza subiectivității hegeliene ca subiectivitate „tare", fondatoare, religia este un moment necesar al filosofiei, necesitatea fiind de fapt asigurată de ceea ce „devine" adevărul religios – anume, adevăr speculativ, iar nu de ceea ce este ea în sine şi în separația ei relativă.

Modernitatea hegeliană, astfel concepută, pe modelul subiectului metafizic, impune o lectură a *l'envers* a problemei secularizării: nu ceva (conceptul) este ceva (reprezentarea religioasă) secularizat, ci secularizarea este procesul general care cuprinde cele două momente ca depăşite şi care are sensul devenirii mundane a spiritului, care se înfăptuieşte prin cele două momente. Secularizarea este „logică", necesară şi necritică, un proces de ordin metafizic. Conceptul hegelian coincide, din punct de vedere speculativ, cu „punctul de vedere" sau cu „mărturia" spiritului şi, din această poziție, domină jocul reprezentărilor şi orientează decisiv istoria formelor culturale ale modernității.

Sau ajungând la el…

Cum poate fi concepută o modernitate care să evite monotonia unei istorii cu finalul anticipat, deja, din primul ei moment? De multe ori, Hegel ocupă, mai ales în scrierile berlineze, poziția nesuferitului care, la orice, are aceeaşi replică: „ți-am spus eu!". Autori precum Habermas sau Milbank, amintiți deja, încearcă să îi salveze lui Hegel reputația.

Modul în care cei doi procedează este însă diferit. Habermas mizează pe o intuiție nedezvoltată a lui Hegel din scrierile sale de tinerețe, intuiție care, deşi înscrisă în acelaşi program general de autoasigurare a modernității în autonomia sa, este părăsită în favoarea unui mod „ştiințific", dar aporetic de a căuta un răspuns la scindările constitutive ale epocii. Este vorba, cum am amintit deja, de schițarea unui concept al rațiunii întersubiective de care dă seama caracterul etic al polisului grecesc sau societatea creştină timpurie. Fragmente ale scrierilor de tinerețe vorbesc explicit despre acest lucru, după cum tot explicită este şi respingerea filosofiei şi a instrumentului său care este conceptul, atunci când este vorba de a se căuta o „învățătoare a umanității". „Modernitatea latentă" din scrierile lui Hegel este cea vizibilă, de pildă, în fragmentul *Liebe* (1797-1798) sau în *Das älteste Systemprogramm* (1800), text cu autor controversat, dar care exprimă de fapt presupoziția[36] care îi leagă pe Hegel, Schelling sau Hölderlin: aceea că nu conceptul, ci dimpotrivă imaginea este cea care poate servi drept

[36] Habermas, *Discursul filosofic,* 47-49.

„mediu" al restabilirii unei identități care, mai târziu, va purta numele speculativului. În fragmentul *Liebe* se poate citi: „Ca adevărată unitate, iubirea propriu-zisă are loc numai între cei vii (...) ea nu este intelect, ale cărui relaționări lasă mereu multiplicitatea ca atare şi a cărui unitate este o unitate a opuşilor"[37]. Religia este, în jurul anului 1800, dar anterior „pasului către ştiință" făcut de Hegel, cea care, dinamism al vieții şi ca ridicare şi integrare a vieții finite la cea infinită, soluția la aporia autoîntemeierii modernității. Filosofia[38], cu violența pe care o aruncă peste lume, este tocmai originea acestei probleme.

Valorificarea acestei intuiții ar fi făcut loc, arată Habermas, apariției unei alternative la scenariul clasic al modernității: scenariul rațiunii comunicative. În formularea lui Habermas: „De îndată ce concepem cunoaşterea ca fiind, dimpotrivă, mijlocită comunicativ, raționalitatea se măsoară după capacitatea participanților responsabili la interacțiuni de a se orienta după criterii de validitate ce sunt fondate pe recunoaşterea intersubiectivă"[39]. Înțelegerea subiectului ca făcând parte din *lumea vieții*, iar nu ca situat pe o poziție absolută, opțiune deschisă de scrierile de tinerețe ale lui Hegel, oferă imaginea unei modernități „slabe", a raționalității bazate pe recunoaşterea şi integrarea celuilalt, pe chemarea sa la dialog.

Ce poate numi, în contextul acestei modernități „slabe", termenul de „secularizare"? Doi termeni, făcând parte din segmente diferite ale studiilor de tinerețe, vin să arunce o lumină asupra acestei probleme: „pozitivitate" şi „destin" al unei religii.

Primul termen este fundamental în *Positivität der christliche Religion*[40], text datat în 1795/1796 şi revizuit ulterior. O religie este „pozitivă" în contrast cu religia „naturală", altfel spus cu cea decurgând din natura umană şi pe măsura acesteia. Pozitivitatea religiei, aşadar, devine, într-o primă accepțiune, identică caracterului său „nenatural", impus, mecanic, exterior. Mesajul creştin originar, cel al Învățătorului, este pentru Hegel forma prin excelență a religiei naturale: Hristos vorbeşte inimii şi nu ca o autoritate, ci ca cel care cunoaşte – şi asumă – integral natura umană. Istoricitatea creştinismului este cea care generează, însă, pozitivitatea acestei religii. Contextul iudaic în care se dezvoltă creştinismul, felul în care discipolii transformă o învățătură personală într-o

[37] Georg Wilhelm Friedrich Hegel. [Liebe], în *Theologische Jugendschriften*, ed. Herman Nohl (Frankfurt am Main: Minerva, 1966 Unveränd. Nachdruck der Ausgabe Tübingen 1907), 379 (trad. mea). Iubirea este văzută ca atitudine religioasă, atât în sens teoretic, cât şi practic.

[38] Hegel înțelegând în această perioadă prin termenul generic de „filosofie", reflecția goală a iluminismului, ceea ce mai târziu va numi, restrictiv, „filosofie a intelectului".

[39] Habermas, *Discursul filosofic,* 298.

[40] Georg Wilhelm Friedrich Hegel. „Positivität der christliche Religion" în *Theologische Jugendschriften*, ed. Herman Nohl (Frankfurt am Main: Minerva, 1966 Unveränd. Nachdruck der Ausgabe Tübingen 1907), 152-239.

religie publică, formând mai întâi, în opoziție cu religia oficială, o „sectă" creştină, felul în care Hristos trebuie să vorbească, legând adevărul spuselor sale de propria persoană şi de statutul său unic între oameni dau naştere caracterului autoritarist, eclezial, pozitiv al creştinismului. Acest caracter explică şi semnificația „secularizării" ca eveniment istoric legat de existența religiei creştine. Creştinismul se constituie pe sine ca societate, ca biserică, astfel încât exercițiul individual al virtuții devine o formă de participare la viața publică. Iubirea față de aproapele nu mai este doar un principiu al naturii umane deschise spre celălalt, ci devine un act public, supus răsplății şi sancțiunii. Concluzia, afirmată de Hegel în paragraful 21 al scrierii la care mă refer, este: Biserica, atât cea Catolică, cât şi cea Protestantă, este un stat, deşi nu vrea să recunoască. Ea are la bază gesturi de consacrare vizând modul de asumare a unor obligații şi drepturi ca forme de exercitare a virtuții. Relațiile dintre statul laic şi cel „ecleziastic" sunt discutate oarecum logic, plecând de la recunoaşterea acestei transformări pe care o suferă comunitatea creştină, anume transformarea credinței sale naturale în credință pozitivă. Secularizarea, în acest sens, numeşte de fapt fenomenul necesar de istoricizare a comunității creştine, pozitivizarea ei, transformarea suferită de credința naturală predicată de Isus prin modul în care ajunge să fie răspândită de apostoli.

Der Geist des Christentums und sein Schicksal[41] vorbeşte despre această devenire istorică în termeni de „destin". Mesajul christic este înțeles aici ca mesaj al iubirii şi al totalității, al legăturii vitale pe care iubirea o instituie. Prin aceasta, opoziția față de judaism, religie a fricii şi a diferenței, este radicală. Odată cu urcarea la ceruri, însă, dispare pentru discipoli forma concretă a unirii lumii văzute cu cea nevăzută. Comunitatea creştină are, acum, nevoie de o nouă realitate care să unească, în chip concret, viața de porunca iubirii. Această realitate este însă prezentă în conştiință, determină un reper al ei şi nu al vieții: „este destinul său, ca Biserica şi Statul, serviciul divin şi viața, credința şi virtutea, fapta spirituală şi cea lumească să nu poată coexista niciodată"[42]. Urcarea la ceruri face ca realitatea concretă a vieții spiritului să devină un dat „regulativ", nu „constitutiv" al destinului comunității creştine. Religia, în destinul ei, reprezintă „dor neliniştit" (*ungestillten Sehnen*)[43]. Unicitatea şi irepetabilitatea evenimentului christic în istorie orientează decisiv comunitatea creştină într-o direcție eschatologică. Secularizarea ar putea descrie, în acest context secund, nu transformarea unui conținut, modularea politică a unui dat al rațiunii practice, ca în primul caz discutat, cât faptul unei continue aproximări. Destinul

[41] Georg Wilhelm Friedrich Hegel. „Der Geist des Christentums und sein Schicksal" în *Theologische Jugendschriften*, ed. Herman Nohl (Frankfurt am Main: Minerva, 1966 Unveränd. Nachdruck der Ausgabe Tübingen 1907), 152-239. 243-342.

[42] Hegel, „Der Geist," 342 (trad. mea).

[43] Hegel, „Der Geist," 341.

creştinismului face ca dragostea care uneşte pe membrii comunităţii sa nu se *obiectiveze*, să nu ştie de ea, altfel spus. Secularizarea conţinutului iniţial al creştinismului, acela al unificării pe care o produce puterea dragostei, constă în recunoaşterea insuficienţei oricărui substitut. Secularizat, acest element este *al conştiinţei* şi nu *al vieţii*. Astfel, el marchează mai degrabă o lipsă decât o identitate şi, alături de aceasta, insuficienţa unei istorii.

În cadrul modernităţii „slabe" pe care o găseşte Habermas la tânărul Hegel, secularizarea capătă mai degrabă aspectul unei reconfigurări a unui univers originar de semnificaţii, reconfigurare determinată de jocul istoricităţii religiei. Raţionalitatea comunicativă, failibilismul subiectului iau acestuia rolul de agent al secularizării. Subiectul nu mai constituie o premiză a secularizării, ci este constituit de aceasta, ca de un gest definitoriu al istoriei. Istoricizarea religiei constituie fenomenul originar ce ţine de însăşi esenţa acesteia şi îi validează, prin jocul diferenţei, autenticitatea mesajului originar. În accepţiunea sa pozitivă, sugerată în *Spiritul creştinismului...*, secularizarea este chiar dovada caracterului viu al mesajului originar.

Înainte de a reveni asupra semnificaţiei acestor precizări, ţin să aduc în discuţie o cale de a ieşi din scenariul clasic hegelian pentru a găsi resursele unei modernităţi latente. Ea aparţine, cum aminteam mai sus, lui Milbank, dar poate fi regăsită, de pildă, în dialogul dintre Vattimo şi John D. Caputo pe tema morţii lui Dumnezeu[44]. Calea constă în a citi pe Hegel nu prin scrierile sale „uitate", ci în chiar centru filosofiei sale, în ideea dialecticii şi a subiectivităţii absolute.

În capitolul 6 al lucrării *Theology and Social Theory. Beyond Secular Reason*, intitulat „For and Against Hegel", Milbank rezumă patru teme hegeliene importante pentru reevaluarea modernităţii şi proiectului său secularizat: critica teologică a iluminismului, stabilirea relaţiei istorice între politică şi religie, critica practicii istorice creştine şi, cel mai important, descrierea modului în care logosul grec se transformă prin întâlnirea sa cu logosul creştin. Tehnica de lectură a lui Milbank constă în considerarea acestor sarcini ca primordiale în cazul proiectului hegelian şi a arăta cum ele ajung la eşec datorită ambiţiilor totalizatoare, enciclopedice ale unei subiectivităţi „tari", fondatoare. Hegel pune în discuţie toate presupoziţiile raţiunii seculare moderne, care se delimitează în constituirea ei de trei idei (ideea unei umanităţi non-instrumentalizabile, a „creaţiei" creştine şi a raţionalităţii practice aristotelice), dar de fiecare dată ajunge să le întărească. Motivul stă, pentru Milbank, în critica pe care Hegel o face lui Kant: „metafizica lui Hegel conţine un aspect totalizant nu pentru că ignoră limitele intelectului uman, impuse de Kant, ci pentru că nu merge destul de departe în chestionarea lui Kant şi acceptă încă ideea unei sfere a raţiunii

[44] Gianni Vattimo şi John D. Caputo, *După moartea lui Dumnezeu* (Bucureşti: Curtea Veche, 2008).

pure, diferită de cea a intelectului"[45]. Perspectiva *Fenomenologiei spiritului* oferă un exemplu cu privire la felul în care critica subiectului transcendental se face de pe poziții ce trimit la Hamann şi Herder şi care presupune explicarea modului cum gândirea „evoluează" prin practici culturale şi forme religioase. Gândul filosofic este, după chiar o sugestie a lui Hegel din *Prelegerile de istorie a filosofiei*, „gândul unei lumi" şi poate fi înțeles abia plecând de la aceasta. Istoricitatea gândirii şi felul în care ea se constituie ca tradiție, nu ca exercițiu transcendental trimite pe Hegel dincolo de subiectul pur, kantian. Pretenția de puritate logică a subiectului hegelian, *panlogicismul* său, după cum s-a spus face ca sugestia istoricității să treacă în plan secund. Reținerea subiectului cartezian, care se produce pe sine prin exercițiul reflexiei, precum şi a „mitului negației", care transformă diferența în contradicție şi o supune astfel identității speculative, fac astfel încât intuiția „hermeneutică" a *Fenomenologiei spiritului* să treacă în plan secund, iar critica iluminismului să eşueze. Felul în care se produce aceasta este înțeles de Milbank drept o asumare a mitului gnostic: „Hegel încearcă să gândească infinitul având finitul ca *punct de plecare* şi la acest gosticism mai adaugă şi mitul gnostic al unui Dumnezeu care se înstrăinează şi se întoarce la sine"[46].

În ceea ce priveşte *praxis*-ul aristotelic, rațiunea seculară operează o reducție fundamentală[47]: de la un ethos bazat pe retorică şi pe persuasiune, care ia ca fundamentală responsabilitatea în fața celuilalt, modernitatea ajunge la o „tehnologie" a normei pure care impune, din punct de vedere politic, dominația absolută a statului şi o tratare abstractă a individului ca membru al orânduirii politice. Cum se raportează Hegel la acest aspect? În analiza sa, Milbank nu distinge clar diversele „etape" ale gândirii hegeliene, punând alături texte ale scrierilor de tinerețe cu *prelegerile* berlineze. În această continuitate este vorba de a vedea „nevoia" religiei de a-şi găsi o lume, de a se putea recunoaşte într-o realitate naturală, de tipul familiei, comunității, etc. În final, Biserica concede statului dreptul de a forma o lume a realității spiritului. *Spiritul creştinismului…* pusese deja problema. *Prelegerile de filozofie a religiei* o reiau. În cazul acestora din urmă este vorba de înscrierea ideii de „destin" al creştinismului într-o dialectică mai largă a spiritului, cea pentru care Întruparea este un „nu încă" pentru „întotdeauna deja"-ul comunității spiritului, împlinită în limitele statului.

În *Prelegeri*, Hegel anunță teme ce țin de o depăşire a rațiunii seculare, de o modernitate surprinzătoare, de fapt, dar, datorită felului cum subordonează etica unei teodicee a spiritului, această modernitate latentă este doar o posibili-

[45] Milbank, *Theology and Social Theory,* 148 (trad. mea).
[46] Milbank, *Theology and Social Theory,* 161 (trad. mea).
[47] Vezi şi Hans Georg Gadamer. „Despre idealul filosofiei practice," în Hans Georg Gadamer, *Elogiul teoriei. Moştenirea Europei* (Iaşi: Polirom, 1999), 56-61.

tate, nefiind dezvoltată şi asumată ca atare. Dar această modalitate de a pune problema şi de a-l lectura pe Hegel sugerează de fapt o cale interesantă de a vedea secularizarea modernă: nu ca pe o „ieşire" sau „depăşire" a creştinismului, cât ca pe o asumare gnostică a adevărului său: lumea secularizată nu e areligioasă. Este, de fapt, eretică. Logosul creştin şi raţiunea seculară se găsesc, s-ar putea spune pe urmele lui Noica, într-o „contradicţie unilaterală": ultimul termen defineşte o poziţie relativă în interiorul primului, „o parte a problemei". Restaurarea viziunii creştine asupra lumii nu presupune ieşirea din cadrele modernităţii, cu toate „rătăcirile" ei secularizate, ci o coborâre în ascunsul acestora din urmă, în orizontul care le face posibile: „Timpul crepuscular al modernităţii oferă însă creştinismului şansa unei reabilitări"[48]. Secularizarea este, în această perspectivă, un eveniment care constă de fapt în uitarea caracterului fundamental liturgic al experienţei creştine asupra lumii. Departe de a fi o necesitate logică, după cum era cazul în scenariul clasic al unei modernităţi „tari", sau o alternativă care poate fi uitată pur şi simplu, secularizarea este văzută, prin lectura pe care Milbank o face lui Hegel, ca aducere a logosului creştin pe un teren care îi este străin, ca erezie după cum spuneam. În cele din urmă, ca rătăcire a fiului risipitor.

Câteva precizări care pot orienta – nu în manieră hegeliană – în această pluralitate a abordărilor este de găsit, cum aminteam deja, în dialogul dintre Caputo şi Vattimo. Cei doi autori vorbesc în prelungirea unui tip anume de teologie postmodernă, anume teologia morţii lui Dumnezeu. Este vorba, de fapt, de încercarea de a regândi problema religiosului din perspectiva „sfârşitului" metafizicii occidentale, a ideologiei şi a formei de dominaţie care i se ataşează. Autori precum Friedrich Nietzsche sau Martin Heidegger trec acum în prim plan prin critica pe care o fac instanţelor „tari" ale filosofiei moderne (subiect, lume, Dumnezeu, fiinţă) şi prin recunoaşterea caracterului istorico-destinal al reflecţiei metafizice. Locul creştinismului, în această mişcare prin care metafizica ia sfârşit, este dublu: pe de o parte, el anunţă naşterea subiectivităţii şi a interiorităţii moderne; concomitent, însă, îi anunţă şi sfârşitul. „Creştinismul anunţă sfârşitul idealului platonic al obiectivităţii. Nu lumea eternă a formelor din exteriorul nostru este cea care ne salvează, ci doar privirea îndreptată spre interior şi căutarea adevărului profund în sinea noastră, a tuturor"[49]. Disoluţia idealului obiectivităţii şi a încrederii în aceasta, numeşte pentru Nietzsche momentul nihilist al culturii europene, moment care, în economia discursului teolo-

[48] Mihail Neamţu, „Penultima instanţă. Critica secularizării la John Milbank," în Mihail Neamţu, *Gramatica Ortodoxiei. Tradiţia după modernitate* (Iaşi: Polirom, 2007), 203. Studiul descrie amănunţit felul cum Milbank vede reabilitarea epistemologică a teologiei în raport cu *humanioarele* ca expresie a raţionalităţii secularizate, precum şi a „ontologiei creştine a comunităţii."

[49] Vattimo şi Caputo, *După moartea,* 48.

gico-politic, poate fi asimilat secularizării. Creştinismul, prin gestul său originar de a reduce „porunca tradiției" la „legea inimii", îşi provoacă propria secularizare, de data aceasta nu accident al istoriei, ci destin al propriului mesaj. Secularizarea este, astfel, gest pozitiv şi controlat, limitat din interiorul creştinismului: „…dacă creştinismul pune în mişcare procesul secularizării, în Scripturi putem găsi şi o limită a secularizării, prin urmare un ghid pentru desacralizare – anume cel al carității"[50]. Porunca lui Augustin, „iubeşte şi fă ce vrei" dă seamă de libertatea autentică a creştinului, nu ca opțiune infinită, ci ca orientare decisivă spre Ceruri.

Recuperarea mesajului carității, în caracterul său absolut şi necondiționat, se face însă cu un preț: renunțarea la pretenția de cunoaştere obiectivă pe care o revendică adevărul teologic. „Hermeneutica spectrală" a lui Caputo pune lucrurile şi mai radical decât sunt ele la Vattimo: „Sau, în chip alternativ, lucrurile iau o turnură postmodernă în teologie atunci când meditația asupra lui theos sau theios, Dumnezeu sau divinul, se deplasează spre evenimente, atunci când locația lui Dumnezeu sau a divinului din Dumnezeu se deplasează dinspre ceea ce se întâmplă, dinspre cuvintele ori lucrurile constituite, spre planul evenimentului"[51]. Eveniment, în acest context, nu se identifică momentului istoric. Nu este vorba de ceea ce se întâmplă, în faptul lui concret de a se întâmpla, ci de ceea ce se „mişcă" în lucru, atunci când el se întâmplă, de întâmplarea ca atare care se concretizează în câte un lucru. *Ereignis*-ul heideggerian sau *evenimentul* din empirismul transcendental al lui Gilles Deleuze servesc aici ca sursă pentru reflecția lui Caputo. Din punctul de vedere al încercării de față contează mai degrabă consecințele unei astfel de filosofii postmoderne a evenimentului. Este vorba de deplasarea gândirii teologice de la instanțele „tari" (Ființă, Absolut, Spirit) spre cele „slabe" (*absolutul fragil*, al lui Slavoj Zizek, despre care pomeneşte şi Caputo), care face dreptate, din punctul de vedere al teologiei morții lui Dumnezeu, mesajului scripturistic, centrat pe kenoză şi pe patimile Celui Preaînalt. Corelativ, grija față de cei slabi, săraci şi străini țin de aceeaşi valorificare a „absolutului fragil" a teologiei evenimentului. De aici şi valorificarea pozitivă a secularizării, punct comun între cei doi autori: „Slăbirea Ființei (Heidegger) a făcut din nou din creştinism o poveste lizibilă, credibilă, una pe care o putem lua în serios, iar secularizarea a transpus această poveste dintr-un mit imposibil de citit într-o istorie inteligibilă"[52]. Secularizarea aduce, astfel, în mod paradoxal, o renaştere a religiei ca religie a evenimentului, a interiorității şi, cel mai important, a carității libere de orice constrângere obiectivatoare a rațiunii. Dincolo de diferența de accent dintre cei doi autori în ceea ce priveşte le-

[50] Vattimo şi Caputo, *După moartea,* 61.
[51] Vattimo şi Caputo, *După moartea,* 71.
[52] Vattimo şi Caputo, *După moartea,* 110-111.

gătura dintre postmodernism şi creştinism, ceea ce contează este reiterarea, bineînţeles într-o formă slabă şi ironică, a unui gest kantian: acela de a limita pretenţia de cunoaştere a religiei, pentru a-i elibera puterea iubirii. Secularizarea se vădeşte, în această formulă, cu toată structura ei duală, tensionată.

Interesant în acest demers, dincolo de aspectele sale discutabile, legate în special de separaţia dintre adevăr şi iubire, este modalitatea în care problema secularizării este corelată cu postmodernitatea, nu cu gesturile fondatoare ale modernităţii[53]. Odată cu aceasta, problema raportului dintre religie şi filozofie, fundamentală la Hegel, pierde din consistenţă. După sugestia lui Rorty, filosofia sau teologia devin „vocabulare" şi „descrieri" evaluate nu prin criteriul corespondenţei cu realitatea, ci prin cel al „eficienţei". Pragmatismul normează, acum, transformarea vocabularelor, aşa încât secularizarea poate fi evaluată din acest punct de vedere, ca eveniment care pune în joc nu actualizarea unor posibilităţi sau disoluţia unui univers de semnificaţii, ci simpla lor redistribuire, în raport cu interesul, etic sau politic, al unui timp.

În acelaşi timp, o imagine mai puţin sobră, mai „slabă" a modernităţii înseşi poate fi schiţată. Problema iniţială, de la care am plecat în discuţia cu privire la secularizare, era aceea a nevoii modernităţii de autoasigurare a propriei autonomii în raport cu trecutul şi cu modelele sale fondatoare. Secularizarea marca, aşadar, o nevoie de „închidere" a modernităţii în propriile ei criterii normative. De data aceasta, secularizarea determină mai degrabă posibilitatea unei deschideri a modernităţii şi a unei permanente înnoiri. Legea inimii, „eliberată" de pretenţiile obiectivităţii, înseamnă autentică deschidere spre celălalt, fie celălalt al istoriei, fie al relaţiei etice. Imperativul hermeneutic gadamerian (să îl laşi pe celălalt să vorbească!) îşi găseşte traducerea teologică în acest înţeles „pragmatic" al secularizării.

O precizare poate conduce spre concluziile acestei încercări. În *Religie şi creşterea puterii*[54], Ioan Petru Culianu vede istoria occidentală din punctul de vedere al manifestării puterii, a distribuţiei şi justificării acesteia. Nihilismul lui Nietzsche este reinterpretat din acest punct de vedere şi rezumat sub două teze: „nihilismul reprezintă destinul Occidentului; puterea aparţine voinţei individului de a răsturna valorile, adică puterea este nihilism"[55]. Începând cu Iluminismul, Occidentul se *secularizează*, altfel spus, preia o serie de atribuţii şi domenii de legiferare care, în mod tradiţional, ţineau de sfera şi funcţia religiei. Astfel, ajunge să exercite şi să legitimeze puterea sub diferite forme, de la cea ideologică (precapitalistă) la cea economică (capitalistă), prin stabilirea ecuaţiei putere = avere.

[53] Vezi şi Richard Rorty şi Gianni Vattimo, *Viitorul religiei. Solidaritate, caritate, ironie,* sub îngrijirea lui Santiago Zabala (Piteşti: Paralela 45, 2008).

[54] Ioan Petru Culianu, „Religie şi creşterea puterii", în Gianpaolo Romanato et alii, *Religie şi putere*, (Iaşi: Polirom, 2005), 171-243.

[55] Culianu, „Religie," 236.

În felul acesta, însă, Occidentul pierde posibilitatea de a stăpâni şi compensa agresivitatea, element de bază a constituției ființei umane. Religia oferea, prin ritualizarea agresivității şi a antinomismului (posibilitatea de transcendere şi punere în discuție a normei) o cale pe care Occidentul o pierde, asumând nihilismul în forța sa disolutivă şi primejdioasă. Secularizarea capătă, în acest context, din nou un înțeles negativ, de „dezrădăcinare" a omului şi de părăsire a solului care îi permitea, mai mult decât oricare altul, să îşi stăpânească cruzimea.

Încheiere: întoarcerea în catacombe

În scenariile prezentate, secularizarea este valorizată fie pozitiv, fie negativ, ca şansă sau, dimpotrivă, ca rătăcire a istoriei. În înțelesul ei pozitiv, la Vattimo sau Caputo, ea poartă cu sine stigmatul relativismului, al ruperii iubirii de adevăr. În abordarea lui Culianu, religia este văzută, într-una dintre funcțiile ei fundamentale, ce-i drept, ca modalitate prin care omul se apără de cruzime. O serie de considerații ale lui Andre Scrima trimit spre o interpretare alternativă, pe care doar o schițez aici: aceea a secularizării ca şansă a Bisericii de a ieşi din logica temporală, în care pierde dintru început în lupta inegală cu instituțiile laice. Biserica se găseşte într-o lume care o poate face să uite de ea. De aceea, ieşirea din luptele ei o reorientează spre solul duhovnicesc originar, de unde pot fi privite, în ochi, Cerurile. Într-un text din *Ortodoxia şi încercarea comunismului*, Scrima scrie: „Biserica Ortodoxă arată (a arătat întotdeauna) o anumită neîncredere față de istorie, ea a neglijat sensul temporal al istoriei. Pentru ea, timpul a fost cu adevărat umplut de Întrupare; structurile sacramentale şi liturgice instituite de Dumnezeul întrupat au rostul, întâi de toate şi în mod esențial, de a ne pregăti de marea bucurie a eternității (…) Abia în zilele noastre, din cauza incompatibilității evidente cu ideologia comunistă, Biserica Ortodoxă şi-a regăsit drumul spre independență"[56]. Realitatea organică, concretă a Tradiției ca viață spirituală fundamentată pe iconomia divină este solul propriu al religiei. Revenirea la el constituie miza istoriei, prin toate rătăcirile ei. Ca o consecință, iubirea regăsită printr-o astfel de secularizare este nu una confecționată, „pe măsura omului", ci tocmai iubirea mesajului originar, „al catacombelor" (Scrima), identic credinței, prin care creştinul nu fuge de cruzime, ci asumă, cu umilință, adevărul.

[56] Andre Scrima, *Ortodoxia şi încercarea comunismului* (Bucureşti: Humanitas, 2008), 212-213.

5. Concluzii

În capitolul de față am încercat să discut situația secularizării plecând de la ambiguitatea esențială a conceptului ei şi de la dublul sens în care poate fi citită relația dintre modernitate şi tradiția creştină: ca ştergere, dispariție a acestei tradiții sau, dimpotrivă, ca permanentă subminare a noutății şi ca „îndatorare" simulată a modernitățiii față de propria-i genealogie. Traseul argumentării a trecut de la constatarea acestei ambiguități la identificarea unei posibile surse: aceea a „multiplicității" modernității ca atare. Distincția lui Habermas între cele două tipuri de rațională specifice modernității („centrată pe subiect", respectiv „comunicativă") stă la baza identificării unor scenarii alternative ale secularizării: „depăşirea" religiosului prin mecanismele laicității şi, respectiv, proliferarea acestuia ca rezultat al relativizării tradițiilor şi a instanțelor teologice tari.

Modalitățile în care teza secularizării ajunge, începând cu anii 1960, să fie pusă în chestiune sunt multiple[57]. Pe de o parte, este vorba de necesitatea de a răspunde unor observații empirice. Ascensiunea şi dezvoltarea noilor culte, rolul important pe care îl capătă fundamentalismele – religioase, dar şi seculare, deopotrivă – pe scena politică sunt fenomene care nu mai pot fi explicate cu mijloacele clasice ale teoriei secularizării. Dacă „privatizarea" religiei părea a fi un fapt inevitabil care survine odată cu modernitatea, ajunge să se vorbească în ultimul deceniu al secolului XX de „de-privatizarea"[58] acesteia, de reintrarea sa pe scena publică. Alte studii, precum cel al lui Peter Berger[59] atacă teorema secularizării, tot plecând de la observații empirice, punând sub semnul întrebării universalitatea acesteia: peisajul religios american şi cel european se deosebesc radical, iar varianta clasică a teroiei secularizării se poate aplica – cu oarecare dificultăți chiar şi de data aceasta – doar spațiului european.

O a doua modalitate de raportare critică la teoria secularizării este cea care pleacă de la punerea în chestiune a presupoziției fundamentale a acestei teorii. În intenția ei explicativă, teoria secularizării face apel la o serie de factori pe care îi identifică drept cauze ale fenomenului[60]: raționalizarea (Weber), diferențierea socială (Bryan Wilson), forma liberală a democrației (Alexis de Tocqueville) sau „logica" internă a capitalismului (Marx). Critica raționalității moderne este, în acest context, o critică implicită a secularizării; la fel, critica „logicii" capitalismului, în forma expusă de Marx. Odată cu problematizarea

[57] Vezi, printre altele, Heinz-Horst Schrey, *Säkularisierung* (Darmstadt: Wissenschaftliches Buchgesellschaft, 1981).

[58] Jose Casanova, *Public Religions in the Modern World* (Chicago: Chicago University Press, 2008), 41.

[59] Peter Berger, *Religious America, Secular Europe* (Aldershot: Ashgate, 2008).

[60] Linda Woodhead şi Paul Heelas, editori, *Religion in Modern Times. An Interpretative Anthology* (Oxford: Blackwell, 2000).

„gesturilor fondatoare" ale modernității, secularizarea în formula ei radicală este de asemenea pusă sub semnul întrebării, iar mențiunile care au fost făcute privind „teologia morții lui Dumnezeu" pot fi un exemplu. Critica modernității „metafizice" şi a reflexelor sale culturale specifice deschide drumul reevaluării fenomenului secularizării.

Bibliografie utilă:

Berger, Peter. *Religious America, Secular Europe.* Aldershot: Ashgate, 2008.

Blumenberg, Hans. *Die Legitimität der Neuzeit.* Frankfurt am Main: Surkhamp, 1966.

Bruce, Steve. *Secularization: In Defence of an Unfashionable Theory*. Oxford: Oxford University Press, 2011.

Canivez, Patrice. „Le concept de laicité". În *L'Europe à venir: sécularisation, justice, democratie. Actes de l'Université Européenne d'été, Cluj 3-13 septembre 2006*, editori Ciprian Mihali şi Emilian Cioc. Cluj: IDEA, 2006.

Casanova, Jose. *Public Religions in the Modern World*. Chicago: Chicago University Press, 2008.

De Vriese, Herbert, Gary Gabor, ed. *Rethinking Secularization: Philosophy and the Prophecy of a Secular Age*. Cambridge: Cambridge Scholars Publishing, 2009.

Durkheim, Émile. *Formele elementare ale vieții religioase*. Iaşi: Polirom, 1995

Gadamer, Georg Hans. *Elogiul teoriei. Moştenirea Europei*. Iaşi: Polirom, 1999.

Gogarten, Friedrich. *Verhängnis und Hoffnung der Neuzeit.* Stuttgart: Vorwerk, 1958.

Habermas, Jürgen. *Discursul filosofic al modernității. 12 prelegeri.* Bucureşti: Ed. All, 2000.

Habermas, Jürgen. *Sfera publică şi transformarea ei structurală*. Bucureşti: Comunicare.ro, 2005.

Habermas, Jürgen, Joseph Ratzinger. *Dialectica secularizării. Despre raţiune şi religie*. Cluj-Napoca: Biblioteca Apostrof, 2005.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Principiile filosofiei dreptului.* Bucureşti: IRI, 1996.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Prelegeri de filozofie a istoriei.* Bucureşti: Humanitas, 1997.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Prelegeri de filozofie a religiei*. Bucureşti: Humanitas, 1995.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Logica.* Bucureşti: Humanitas, 1995.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Theologische Jugendschriften*, ed. Herman Nohl. Frankfurt am Main: Minerva, 1966. Unveränd. Nachdruck der Ausgabe Tübingen 1907.

Geddes, Jennifer L., Joseph E. Davis, ed. *After Secularization*. *The Hedgehog Review*. 8, 1-2 (2006). http://www.iasc-culture.org/publications_hedgehog_2006-Spring-Summer.php.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Fenomenologia spiritului*. Iaşi: Polirom, 1999.

Lübbe, Hermann. *Säkularisierung. Geschichte eines Ideenpolitisches Begriffs.* Freiburg, München: Alber, 1975.

Martin, David. *On Secularization: Towards A Revised General Theory*. Aldershot: Ashgate, 2005.
Milbank, John. *Theology and Social Theory. Beyond Secular Reason.* London: Blackwell, 2006.
Milisavljevic, Vladimir. „Secularisation, Souverainete et la legitimite des temps modernes." *Studia Universitatis Babeş-Bolyai, Philosophia* LI/2 (2006).
Monod, Jean-Claude. *La querelle de la sécularisation. Théologie politique et philosophies de l'histoire de Hegel à Blumenberg.* Paris: Vrin, 2002.
Neamțu, Mihail. *Gramatica Ortodoxiei. Tradiția după modernitate.* Iași: Polirom, 2007.
Norris, Pippa, Ronald Inglehart. *Sacred and Secular: Religion and Politics Worldwide*. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.
Ritter, Joachim et alii., *Historisches Wörterbuch der Philosophie.* Basel: Schwabe, 1971-2007.
Romanato, Gianpaolo et alii. *Religie şi putere*. Iaşi: Polirom, 2005.
Rorty, Richard şi Gianni Vattimo. *Viitorul religiei. Solidaritate, caritate, ironie.* Piteşti: Paralela 45, 2008.
Schmitt, Carl. *Teologia politică.* Bucureşti: Ed. Universal Dalsi, 1996.
Schrey, Heinz-Horst. *Säkularisierung.* Darmstadt: Wissenschaftliches Buchgesellschaft, 1981.
Scrima, Andre. *Ortodoxia şi încercarea comunismului.* Bucureşti: Humanitas, 2008.
Swatos, William H., Jr., Daniel V. A. Olson, ed.. *The Secularization Debate*. Lanham: Rowman & Littlefield Publishers, 2000.
Taylor, Charles. *A Secular Age.* Cambridge: Belknap Press of Harvard University Press, 2007.
Vattimo, Gianni şi John D. Caputo. *După moartea lui Dumnezeu.* Bucureşti: Curtea Veche, 2008.
Warner, Michael, Jonathan VanAntwerpen, Craig Calhoun, ed. *Varieties of Secularism in a Secular Age*. Harvard: Harvard University Press, 2010.
Weber, Max. *Etica protestantă şi spiritul capitalismului*. Bucureşti: Humanitas, 2007.
Woodhead, Linda şi Paul Heelas, *Religion in Modern Times. An Interpretative Anthology.* Oxford: Blackwell, 2000.

Din bibliografia citată mai sus, recomand ca introducere în studiul conceptului „secularizării" cel puțin trei lucrări care, la rândul lor, trimit spre alte liste bibliografice mai detaliate*:* Lübbe, Hermann. *Säkularisierung. Geschichte eines Ideenpolitisches Begriffs.* Freiburg, München: Alber, 1975, Monod, Jean-Claude. *La querelle de la sécularisation. Théologie politique et philosophies de l'histoire de Hegel à Blumenberg.* Paris: Vrin, 2002 şi Woodhead, Linda şi Paul Heelas, editori. *Religion in Modern Times. An Interpretative Anthology.* Oxford: Blackwell, 2000. Articolul „Säkularisierung" din *Historisches Wörterbuch der Philosophie* este de asemenea un instrument indispensabil în acest sens.

Suveranitatea*

Sorin Bocancea

1. Introducere

Cu toate că este de o vârstă cu apariția primei forme de organizare politică, fenomenul suveranității a primit definiții abia prin secolul al XVI-lea. Până atunci, în scrierile gânditorilor preocupați de fenomenul politic, discuțiile s-au purtat îndeosebi pe marginea legitimității exercitării puterii politice de către un individ sau un grup, fără a se preciza exact care ar fi esența acestui fenomen.

Conceptul modern de „suveranitate" este legat de exercitarea autorității asupra unui teritoriu, aşa cum întâlnim acest lucru în statele de astăzi. Dar, acest fenomen a apărut într-o Europă a celor două imperii romane şi a confesiunilor specifice fiecăruia. După cum arată Jacques Fauve Adesee[1], Europa, ca entitate culturală, exista cu mult înainte de anul o mie, catolică în Vest şi ortodoxă în Est. Biserica catolică şi-a recrutat elitele fără a ține seama de naționalitatea acestora, iar în dimensiunea temporală, unitatea era reprezentată de către Împăratul romano-german, a cărui autoritate a fost, însă, erodată în toată perioada Evului Mediu. Această conştiință a început să se divizeze odată cu apariția reformatorilor religioşi începând cu sec. XV, când a câştigat teren principiul *cuius regio, eius religio* (fiecărui principe îi revine câte o religie şi un anumit tip de legătură socială).

În opinia lui Hans J. Morgenthau[2], conceptul modern de „suveranitate" a apărut spre sfârşitul secolului al XVI-lea, atunci când s-a pus problema apariției unei puteri centrale care să-şi exercite autoritatea asupra unui teritoriu anume. După Războiul de Treizeci de Ani (1618-1648), suveranitatea ca putere supremă asupra unui teritoriu a însemnat „victoria conducătorilor teritoriali

* Această lucrare a fost realizată în cadrul proiectul Societatea Bazată pe Cunoaştere – cercetări, dezbateri, perspective, cofinanțat de Uniunea Europeană şi Guvernul României din Fondul Social European prin Programul Operațional Sectorial Dezvoltarea Resurselor Umane 2007-2013, ID 56815.

[1] Jacques Fauve Adesee, „Cuvânt înainte", în Paul Hazard, *Criza conştiinței europene. 1680-1715* (Bucureşti: Humanitas, 2007), 5.

[2] Hans J. Morgenthau, *Politica între națiuni. Lupta pentru putere şi lupta pentru pace* (Iaşi: Polirom, 2007), 332.

asupra autorității universale a împăratului sau papei, pe de o parte, şi asupra aspirațiilor particulare ale baronilor feudali, pe de altă parte. Locuitorii Franței au constatat că nimeni în afara puterii regale nu le putea da şi aplica ordine". La fel s-a întâmplat şi în cazul cetățenilor aflați sub autoritatea regilor Angliei şi Spaniei. La originea conceptului modern de suveranitate nu a stat o teorie, fiindcă teoria medievală a suveranității nu poate explica forma modernă, ci au stat faptele politice ale unor regi ce au dorit ieşirea de sub autoritatea Imperiului romano-german şi a papei. Ulterior, s-a pus la punct o doctrină a suveranității ce „a înălțat aceste fapte politice la rangul unei teorii juridice şi astfel le-a dat atât aprobare morală, cât şi aparența de necesitate".

Pentru a putea surprinde cât mai bine conceptul şi fenomenul suveranității, în acest capitol propun abordarea lor în următorii paşi: în primul rând, o scurtă prezentare a celor mai importante definiții date conceptului de „suveranitate"; în al doilea rând, prezentarea surselor de legitimitate a puterii suverane pe care le-au identificat teoreticienii din antichitatea greacă şi până în prezent; în al treilea rând, evidențierea resemnificărilor pe care acest concept le suportă în condițiile globalizării; în fine, analiza sensurilor pe care le are acest concept în structura suprastatală Uniunea Europeană.

2. Sensuri ale „suveranității"

După o perioadă în care suveranitatea nu a primit o definiție clară, fiind o combinație între voința divină şi dreptul de proprietate, primul care i-a dat o definiție laică a fost Jean Bodin[3], pentru care suveranitatea este puterea neîngrădită şi unică de a emite legi cu caracter general, fără de care un stat nu poate fi numit stat. În funcție de locul în care era plasată această putere era determinat caracterul regimului politic al statului (astfel, o monarhie putea îmbrăca formă tiranică, seniorilă sau dreaptă ş. a. m. d.). Suveranitatea nu depinde de caracterul drept sau nedrept al legilor, ci de puterea de a le face, supuşii neavînd dreptul de le a încuviința sau de a le respinge.

Prin această idee şi prin faptul că el considera că suveranul este supus doar legilor divine şi naturale, Bodin este considerat unul dintre promotorii absolutismului. În concepția sa, există momente în care suveranul rupe şi legătura cu legile naturale. Iată cum îi redă Carl Schmitt[4] concepția: „principele este obligat față de stări sau popor doar în măsura îndeplinirii angajamentelor sale în interesul poporului; el nu este la fel de legat dacă necesitatea este urgentă (*si lanécessité*

[3] David Parker, „Jean Bodin", în *Enciclopedia Blackwell a gândirii politice*, coord. David Miller (Bucureşti: Humanitas, 2000), 79-82.
[4] Carl Schmitt, *Teologia politică* (Bucureşti: Universal Dalsi, 1996), 23-24.

est urgente). [...] La aceasta răspunde făcînd referire la cazul în care devine necesară încălcarea acestor angajamente, alterarea sau suspendarea lor completă în concordanţă cu cerinţele situaţiilor, ale timpurilor şi ale popoarelor (*selon l'exigence des cas, destemps et des personnes*). Dacă în asemenea cazuri principele ar trebui să consulte senatul sau poporul înainte de a putea acţiona, ar trebui să fie pregătit să le îngăduie supuşilor să se dispenseze de el. [...] Suveranitatea ar deveni astfel un joc între două partide (*jouée a deux parties*): câteodată poporul, cîteodată principele ar conduce, iar aceasta ar fi contrară oricărei raţiuni şi oricărui drept. Deoarece autoritatea de a suspenda legea instituită – fie în general, fie într-un caz aparte – este într-atâta adevăratul semn al suveranităţii...". Giorgio Del Vecchio[5] va considera această teorie imperfectă, fiindcă „dacă reliefează bine caracterul independenţei extrinseci a puterii suverane, nu arată, pe de altă parte, posibilitatea unei limitări intrinseci a ei, în aşa fel încât să dea naştere unei tutele juridice a libertăţii individuale".

Un gânditor care a dat o definiţie clară a suveranităţii este Carl Schmitt[6], pentru care „suveran este cel care decide asupra excepţiei. [...] Această definiţie a suveranităţii trebuie asociată cazului limită, şi nu rutinei. Va deveni în curând clar că excepţia trebuie înţeleasă ca referindu-se la un concept general al teoriei statului şi nu doar la o construcţie aplicată unui decret de urgenţă sau unei stări de asediu. [...] Decizia asupra excepţiei este o decizie în adevăratul sens al cuvântului. Deoarece o normă generală, aşa cum este prezentată de ordinea prescrisă legală, nu poate niciodată include o excepţie absolută, decizia ca excepţie reală nu poate fi întemeiată în totalitate pe această normă". Nu este vorba aici de a înşira cazuri în care un suveran a decis în afara legii într-o istorie a conceptului, ci de a înţelege „cine decide într-o situaţie conflictuală ce anume constituie interesul public sau interesul statului, siguranţa sau ordinea publică... Cazul excepţional, necircumscris în ordinea legală existentă, poate fi cel mai bine caracterizat ca fiind un caz de extremă necesitate, un pericol pentru existenţa statului sau drept ceva asemănător, dar el nu poate fi circumscris efectiv. [...] Constituţia cel mult indică cine poate acţiona în asemenea cazuri. Dacă o astfel de acţiune nu este supusă convoiului, ca în practica statului de drept, atunci este clar cine este suveranul. Cel ce decide dacă există o urgenţă extremă şi ce trebuie făcut pentru a o elimina. Cel ce stă în afara ordinii de drept normale existente şi totuşi îi aparţine, căci el este competent să decidă dacă constituţia se poate suspenda".

[5] Giorgio Del Vecchio, *Lecţii de filosofie juridică* (Bucureşti: Europa Nova, 1993), 79.
[6] Schmitt, *Teologia politică*, 19-22.

Problema excepției este una mai veche. Şi Platon[7] a fost preocupat de ea, fiind convins că actul guvernării nu este o simplă aplicare a legii, din simplul motiv că legea nu poate prevedea totul: „lucrul cel mai important este ca nu legile să fie puternice, ci suveranul dotat cu înțelepciune. [...] Căci neasemănările dintre oameni şi dintre acțiuni şi faptul că «niciodată nimic din cele omeneşti nu se bucură de tihnă» – cum spune zicala – nu permit, în nici un domeniu ca vreo artă, oricare ar fi ea, să dea la iveală un principiu simplu, valabil pentru orice situație şi pentru totdeauna". Legile sunt instrumentele guvernării, dar importantă este sursa lor, care este însăşi ştiința celui ce guvernează. Ca şi în cazul cârmaciului, care transformă în lege arta sa de a cârmui corabia, „după aceeaşi metodă poate deveni corectă guvernarea celor care sunt în stare să conducă astfel, *forța artei conducerii devenind mai puternică decât legile* [S. B.]". Suveranul devine deținătorul legitim al autorității în condițiile în care guvernează cu ştiință. La acest prim principiu s-ar putea adăuga acela că nimeni din cetate nu are voie să încalce legile emanate dintr-o astfel de ştiință[8]. În concepția lui Platon nu este suficient să ai legi pentru a avea o guvernare bună. Dacă oamenii politici ar trebui să urmărească doar aplicarea întocmai a legilor, s-ar ajunge la o proastă guvernare, fiindcă aceste legi nu vor putea fi niciodată îmbunătățite de cineva care deține ştiința ce poate să contravină legilor. Față de cazul în care omul politic ignoră total legile, fără a deține însă vreo competență, acesta este un rău mai mic. Aşa cum adevărul nu este ceva dat, ci o perpetuă adeverire, guvernarea nu se reduce la legi ci la o continuă adaptare la cazuri particulare pe care legea le scapă. După cum am arătat şi cu altă ocazie[9], „nu edictul în forma sa abstractă contează aici, cât efectele aplicării sale, utilitatea pe care o are în concretețea cazurilor particulare. Aşa cum dialecticianul adevereşte o opinie dreaptă, omul regal transformă o lege în act de guvernare dându-i astfel adevărul, care nu este altceva decât utilitatea. [...] Legitimitatea regelui nu vine din eternitate, dintr-un adevăr transcendent, ci din constatarea utilității şi a frumuseții actelor sale de guvernare".

Excepția este văzută ca fiind specificul suveranității şi de către Giorgio Agamben[10]: „Decizia suverană asupra excepției este, în acest sens, structura politico-juridică originară numai de la care pornind ceea ce e inclus în ordine şi ceea ce e exclus din ea îşi dobândesc sensul lor". Agamben operează cu distincția dintre natură şi drept, considerând că suveranitatea se plasează într-o zonă de indistincție dintre cele două realități, fiindcă ea instituie un sistem de drept fără

[7] Platon, „Omul politic", în *Opere*, vol. VI, (Bucureşti: Editura Ştiințifică şi Enciclopedică, 1989), 294 a-b.
[8] Platon, „Omul politic", 297 d-e.
[9] Sorin Bocancea, *Ceatatea lui Platon* (Iaşi: Institutul European, 2010), 416-418.
[10] Giorgio Agamben, *Homo sacer. Puterea suverană şi viața nudă* (Cluj-Napoca: Ideea Design & Print, 2006), 22.

a se supune acestuia. „Este suverană sfera în care se poate ucide fără a se comite homicid şi fără a celebra un sacrificiu, iar sacră, adică putând fi ucisă, dar insacrificabilă, este viaţa care a fost capturată în această sferă”[11]. Cele două realităţi, excepţia suverană şi viaţa sacră, sunt simetrice şi constituie esenţa politicului. Este practic imposibil de decis cine pe cine produce, tocmai pentru că ele se ocupă o zonă de indistincţie. Dacă am aborda problema în mod dialectic, cred că am putea spune că ele se întreţin reciproc. „Dreptul nu are altă viaţă decât cea pe care reuşeşte să o captureze înăuntrul lui prin intermediul excluderii inclusive a lui *exceptio*”[12]. Iar viaţa nudă, cea capturată prin această exceptare, se angajează într-un efort de recuperare care, în mod paradoxal, legitimează astfel şi chiar potenţează suveranitatea: „spaţiile, libertăţile şi drepturile pe care indivizii le câştigă în conflictul cu puterile centrale pregătesc, de fiecare dată, în mod simultan, o tăcută dar crescândă înscriere a vieţii lor în ordinea statală, oferind astfel o bază nouă, şi mai de temut, puterii suverane de care ar vrea să se elibereze”[13].

Dacă gânditorii din domeniile filosofiei şi filosofiei dreptului au fost preocupaţi de identificarea esenţei suveranităţii, teoreticienii din domeniile dreptului şi al relaţiilor internaţionale au propus definiţii în care au identificat elementele prin care poate fi recunoscută şi prin care se exercită suveranitatea. În prezentarea sa din *Enciclopedia Blackewell a gândirii politice,* Preston King[14] indică patru atribute ale suveranităţii. Primul este *puterea supremă înăuntrul unei ierarhii politico-juridice*. Aceasta poate fi exercitată fie de către o persoană (ca în cazul absolutismului), fie de către mai mulţi agenţi (ca în cazul puterii democratice şi federale, în care se vorbeşte de o suveranitate difuză), fie de către popor (ca în satul modern), caz în care se ajunge la o circularitate. Al doilea atribut este *puterea de decizie finală* din cadrul unei ierarhii politico-juridice, ceea ce înseamnă „exercitarea controlului ultim asupra unei ierarhii”. Atunci când controlul este exercitat de către comunitate, în cazul suveranităţii colective sau populare, orice decizie rămâne deschisă dezbaterii. Al treilea atribut este *generalitatea efectului acţiunilor*. Asta înseamnă că orice decizie publică a suveranului are efect pentru întreaga comunitate, generalitatea efectului putând privi sfera de cuprindere (în cazul stabilirii unei proceduri) sau execuţia (în cazul urmăririi unui scop de importanţă publică). Al patrulea atribut este *autonomia sau independenţa în relaţiile cu alţi agenţi*, ceea ce înseamnă „o formă particulară de interacţiune – cea dintre entităţi politice ce-şi au fiecare propria ierarhie, cu vârful, finalitatea şi generalitatea de efect corespunzătoare”. Toate aceste atribute constituie doctrina clasică a suveranităţii.

[11] Agamben, *Homo sacer*, 72.
[12] Agamben, *Homo sacer*, 28.
[13] Agamben, *Homo sacer*, 100.
[14] Preston King, „Suveranitatea”, în *Enciclopedia Blackwell a gândirii politice*, 705-707.

Acest din urmă atribut a fost dezvoltat de un cunoscut teoretician al relaţiilor internaţionale, Hans J. Morgenthau[15], care considera că există trei sinonime ale suveranităţii: *independenţa* („excluderea autorităţii oricărei alte naţiuni"), *egalitatea* („naţiunile sunt subordonate dreptului internaţional, dar nu una celeilalte") şi *unanimitatea* (aceasta „îi dă fiecărei naţiuni participante la deliberări dreptul de a se decide dacă doreşte să se oblige prin acea decizie"). Acest ultim sinonim al suveranităţii este diferit de dreptul de veto: „regula unanimităţii afirmă: fără consimţământul meu, decizia voastră nu mă obligă. Vetoul afirmă: fără consimţământul meu nu există nicio decizie".

Aceste elemente se regăsesc şi în definiţia pe care o dau Joshua S. Goldstein şi Jon C. Pevehouse[16]: „suveranitatea... înseamnă că un guvern are dreptul, cel puţin în principiu, de a face ce vrea pe teritoriul său. Statele sunt separate, sunt autonome şi nu răspuns în faţa niciunei alte autorităţi... În principiu, toate sunt egale ca statut, dacă nu şi ca putere. Suveranitatea mai înseamnă şi că statele nu trebuie să se amestece în treburile interne ale altor state".

Este evident faptul că, atunci când se vorbeşte de suveranitate, se face trimitere la puterea pe care un stat o exercită atât în interiorul graniţelor, cât şi în afara lor. Dacă elementele statului sunt, după cum prezintă Corneliu-Liviu Popescu[17], „poporul sau naţiunea (elementul personal), teritoriul (elementul material) şi puterea de stat sau puterea politică (elementul formal)", atunci suveranitatea poate fi definită ca „o trăsătură esenţială a puterii de stat, reprezentând faptul că aceasta este singura putere cu caracter statal în interiorul unui stat, fiind supremă în raport cu toate celelalte puteri, de natură nestatală, care există şi se manifestă pe teritoriul unui stat şi care îi sunt subordonate, precum şi independentă în planul relaţiilor internaţionale, în raport cu celelalte state şi cu alte subiecte ale dreptului internaţional public".

Din toate aceste definiţii, reiese faptul că suveranitatea are două aspecte: unul interior (ce vizează exercitarea puterii în interiorul unui stat – se integrează aici primele trei atribute formulate de King) şi altul exterior (ce vizează relaţiile unui stat suveran cu alte state suverane – e vorba aici de ultimul atribut formulat de King), sau, după cum prezintă Corneliu-Liviu Popescu[18] această problemă, „într-o terminologie franceză, suveranitatea în stat şi suveranitatea de stat".

Atunci când se vorbeşte de suveranitate, imediat apare problema limitelor acesteia, atât în interiorul teritoriului în care se exercită, cât şi în exteriorul

[15] Morgenthau, *Politica între naţiuni*, 334-336.
[16] Joshua S. Goldstein, Jon C. Pevenhouse, *Relaţii internaţionale*, (Iaşi: Polirom, 2008), 118.
[17] Corneliu-Liviu Popescu, *Autonomia locală şi integrarea europeană* (Bucureşti: ALL BECK, 1999), 9-11.
[18] Popescu, *Autonomia localăşi integrarea europeană*, 11-12.

acestuia. King[19] apreciază că, şi în cazul statelor democratice, doctrina clasică a suveranității îşi arată anumite carențe, fiind „prea absolutistă", fiindcă priveşte ordinea în mod restrictiv, ca pe o relație de comandă şi supunere. Or, democrația este caracterizată de împărțirea şi limitarea puterii. Dacă suveranitatea înseamnă exercitarea unei puteri supreme, finale şi generale, asta nu înseamnă că este vorba de o putere „totală, neîngrădită, perpetuă şi indivizibilă", fiindcă „însemnul principal al suveranității nu este indivizibilitatea (plasată în mod normal în persoana unui monarh), ci prerogativa deciziei ultime".

Analizând condițiile de posibilitate a suveranității în contextul relațiilor internaționale, Hans J. Morgenthau[20] constata că ceea ce face ca o națiune să fie suverană este tocmai existența unei ordini juridice internaționale descentralizate. Această descentralizare a sistemului juridic poate fi regăsită la nivel legislativ (adică ea este formată din reguli obligatorii doar față de care națiunile au consimțit şi destul de ambigui şi limitate de clauze astfel încât națiunile să aibă suficientă libertate), executiv (decizia de a aplica o lege îi aparține națiunii) şi judecătoresc (națiunea decide dacă şi în ce condiții supune adjudecării o dispută internațională). Din aceeaşi perspectivă, Morgenthau[21] ne arată şi ce nu este suveranitatea. Astfel, ea nu înseamnă:

a) „liberate față de constrângerea juridică" – faptul că o națiune trebuie să respecte obligațiile pe care şi le-a asumat nu îi afectează acesteia suveranitatea;
b) „liberatatea față de reglementarea de către dreptul internațional a tuturor acelor chestiuni care sunt lăsate în mod tradițional la discreția națiunilor... sau care țin de jurisdicția internă a națiunilor" (cum ar fi reglementările internaționale cu privire la politicile naționale privind migrația);
c) „egalitatea de drepturi şi obligații în dreptul internațional" (unele state au drepturi şi obligații specifice în comparație cu altele, fapt ce nu le afectează suveranitatea);
d) „independență reală în chestiuni politice, militare, economice sau tehnologice" (inegalitatea în problemele politice, tehnologice economice sau militare în raport cu alte state nu este relevantă pentru suveranitate).

În evoluția sa, conceptul modern de „suveranitate" a primit clarificări îndeosebi în ceea ce priveşte caracterul absolut. Astfel, după cum arată Corneliu-Liviu Popescu[22], „expresia inițială cea mai pregnantă a suveranității, dreptul de a face război, ca o manifestare licită în planul relațiilor internaționale", dispare începând cu prima jumătate a secolului XX prin mai multe documente: *Pactul Societății Națiunilor*(din 1919), ce a creat primele limitări ale dreptului de

[19] King, „Suveranitatea", 708-709.
[20] Morgenthau, *Politica între națiuni*, 333-334.
[21] Morgenthau, *Politica între națiuni*, 336-337.
[22] Popescu, *Autonomia locală şi integrarea europeană*, 14-15.

arecurge la forță, *Pactul Briand-Kellog* (din 1928), ce a scos războiul în afara legii, *Carta ONU*, *Actul final* al *Conferinței pentru securitate şi cooperare în Europa* (adoptat la Helsinki în 1975) şi *Convenția de la Viena asupra dreptului tratatelor* (din 1969).

Aşa cum se poate observa, conceptul de „suveranitate" a primit un spectru larg de definiții(din partea filosofilor, a specialiştilor în drept şi a celor din domeniul relațiilor internaționale), astfel încât ar putea fi perceput un pericol al fragmentării. Totuşi, din toate aceste definiții, se pot extrage câteva elemente definitorii ce se completează:

1. suveranitatea este modul esențial de exercitare a puterii politice, fie în forma legiferării şi a aplicării legislației, fie în forma exceptării de la lege (doar puterea suverană decide asupra excepției);
2. subiectul exercitării suveranității este un corp politic ce ocupă un anumit teritoriu şi se supune unei singure autorități caracterizată de trăsăturile enunțate la punctul (1);
3. suveranitatea se exercită doar într-un cadru normativ;
4. suveranitatea fiecărui stat se manifestă doar în cadrul unor reglementări internaționale pe care autoritatea politică şi le asumă.

Consider că ne putem completa imaginea suveranității urmărind modul în care a fost concepută sursa legitimității acesteia în istoria popoarelor europene şi în istoria gândirii politice din acest spațiu. Asta voi prezenta în cele ce urmează.

3. Surse ale legitimității suveranității

1. În lumea greacă arhaică, regele avea legitimitate în virtutea descendenței sale divine. Trebuie precizat că, pentru greci, elementul sacru al existenței era prezent în numeroasele divinități care nu erau nici eterne, nici transcendente, ci evoluau odată cu întregul univers, cu traiectul acestuia de la *haos* spre *cosmos*. Aşa cum întâlnim în *Teogonia* lui Hesiod, asemenea oamenilor şi zeii erau o parte a cosmosului, fiind supuşi unei legități care îi depăşea şi pe care grecii o numeau *destin*. Nu întâlnim la greci o separare clară între lumea în care trăiau şi cea a zeilor. Aşa cum observa Walter F. Otto[23], „elementul divin nu reprezintă forța suverană care dirijează cursul evenimentelor naturii: el se manifestă în chiar formele lumii naturale, ca esență şi existență a acestei lumi. Dacă pentru alții se produc minuni, la vechii greci se produce în plan spiritual o minune şi mai mare, şi anume faptul că ei contemplă obiectele experienței vii cu asemenea privire, încât ele capătă contururile respectabile ale divinității fără a-şi pierde

[23] Walter F. Otto, *Zeii greci. Imaginea Divinității în spiritualitatea greacă* (Bucureşti: Humanitas, 1995), 11-12.

ceva din realitatea lor naturală". Atât în epopeile homerice, cât şi în poemele lui Hesiod (produse spirituale ce au „edificat" panteonul vechilor greci), oamenii apar ca având relaţii nemijlocite cu zeii – au stat cândva la masă împreună, se întâlnesc cu ei, au zeităţi care îi protejează sau care îi pedepsesc. Omul trăieşte într-un univers în care orice fenomen are o dublă explicaţie: naturală, cu origine în simpla observaţie, şi divină, având sursa în credinţa că în orice act se manifestă un zeu.

Toate aceste elemente sunt esenţiale pentru înţelegerea modului în care omul grec se raporta la puterea politică. Pentru el, regele era om, dar descindea dintr-o familie divină. Precum întreaga realitate, puterea politică era înţeleasă ca dual㠗regelui i se datora supunerea în virtutea descendenţei divine dar, totodată, nu era exclusă uzurparea sa. Fiecare act îşi avea justificare pentru că tot ceea ce se petrecea în această lume nu era decât o reflectare a unor întâmplări divine. Conflictele dintre oameni erau cópii ale celor divine, pierderea tronului de către un rege fiind, de fapt, consecinţa unei pierderi pe care zeul său protector a suferit-o într-un conflict petrecut în Olimp. Acelaşi destin îi urmăreşte pe oameni şi pe zei, diferenţa dintre ei fiind aceea că primii plătesc cu viaţa actele care, pentru zei, nu sunt decât momente ale vieţii lor născute dar nepieritoare.

Pentru grecul arhaic, puterea politică era expresie a puterii divine, iar supunerea faţă de aceasta era o formă de supunere faţă de divinitate. Faptul că la un moment dat un rege putea fi înlăturat nu afecta puterea pe care acesta o reprezentase. Urma ca altcineva să o exercite, condiţia fiind aceea a înrudirii cu divinitatea care rămânea sursă a puterii. Regele era ascultat doar în măsura în care el era un vehicul al puterii divine. Iar de acest lucru se ocupau poeţii, cei care compuneau genealogiile legitimatoare ce transformau un muritor în suveran, adică în descendent al nemuritorilor.

2. Treptat, în lumea greacă va apărea un fenomen spiritual cu puternice implicaţii politice: sofistica. Sofiştii sunt produsul spiritual al procesului de desacralizare a universului (provocat de fizicaliştii milesieni şi continuat de gânditori precum Anaxagoras, Empedocle sau Democrit), care în viaţa politică s-a manifestat prin laicizarea şi democratizarea instituţiilor. Concepţiile privitoare la natură pe care aceşti gânditori le-au răspândit au erodat autoritatea divină a regilor. Cele mai importante proiecţii în acest sens sunt cele ale lui Protagoras şi Gorgias: primul spunea că „omul este măsura tuturor lucrurilor, a celor că sunt, cum că sunt, şi a celor ce nu sunt, cum că nu sunt" şi că „despre Zeu nu se poate spune nimic: nici că este, nici că nu este"; al doilea este autorul următorului raţionament: „nu există nimic; dacă ar exista, nu l-am putea reprezenta; dacă l-am putea cunoaşte, nu am putea spune nimic despre el". Aceste raţionamente sunt cele mai clare expresii ale ateismului şi relativismului ce vor avea importante consecinţe politice: atât timp cât nu există Zeul, sau cât nu putem să ne centrăm

cunoaşterea în fiinţa lui, putem spune că universul este cel pe care fiecare şi-l construieşte. De aceea, legile sunt convenţii iar regele este unul dintre noi, pe care voinţa noastră l-a pus acolo. Astfel, scopul vieţii politice nu mai este îndeplinirea unei voinţe divine, ci dobândirea puterii.

Se va edifica o altă etică, structurată pe distincţia dintre legea naturii (*nómos phýseos*)şi cea a cetăţii (*nómos*), care este rodul convenţiei umane. În noul univers politic, valoarea intelectuală va domina asupra celei etice, însă într-un mod nefast, inteligenţa nefiind altceva decât un instrument eficace în căutarea satisfacerii pornirilor hedoniste ale fiinţei umane. Omul desăvârşit şi bun va fi socotit cel care îşi exercită libertatea de a-şi impune puterea, model ce justifica tirania.

În perioada preclasică, genealogiile ce îi legitimau pe regi vor fi înlocuite de raţionamente exprimate în dispute publice sau grupate în mici tratate ce propuneau un alt cer. Într-un univers compus din cele patru elemente (apă, aer, foc şi pământ) sau din atomi şi organizat de *lógos, noûs, philýa, nómos phýseos* şi alte principii, suveranul nu mai putea invoca descendenţa divină pentru a-şi legitima poziţia. Poeţii (aceşti vechi „ideologi" şi „propagandişti") vor pierde teren în faţa maeştrilor raţionamentelor. Aşa cum se considera că are dreptate cel ce avea ultimul cuvânt în dispută, se susţinea că putere politică avea cel ce câştiga lupta cu ceilalţi pretendenţi. Legitimitatea puterii suverane îşi avea sursa tocmai în dovedirea de către un cetăţen că este o fiinţă înzestrată de la natură pentru exercitarea acestei puteri.

3. Distincţia între natură (*phýsis*) sau lege naturală (*nómos phýseos*) şi lege (*nómos*) atacă în fond întreaga concepţie tradiţională asupra cosmosului, în care aceeaşi lege domneşte şi în natură, şi în cetate. În dialogurile *Gorgias* şi *Republica*, Platon va prezenta şi va combate această teorie. Pentru filosof, puterea suverană nu-şi are legitimitatea nici în descendenţa divină, nici în manifestarea unei legi naturale ce ar da dreptul celor puternici să-i domine pe cei slabi. El va înţelege cetatea ca pe o asociaţie menită să acopere o insuficienţă funciară a fiinţei umane: „o cetate se naşte, după câte cred, deoarece fiecare dintre noi nu este autonom, ci duce lipsă de multe. […] Pe cât se pare, nevoia noastră o va dura"[24] – şi Socrate prezintă o ierarhie a nevoilor (hrana, locuinţa şi îmbrăcămintea). Dar, în afară de artele ce oferă aceste bunuri primare, necesitatea va duce la apariţia mai multor preocupări şi la producerea unor cantităţi de bunuri peste necesarul cetăţii, fapt ce determină apariţia comerţului şi a monedei. Pentru că o cetate în care oamenii trăiesc doar pentru a-şi produce cele necesare traiului este „o cetate a porcilor", Socrate va accepta să cerceteze cum apare „cetatea luxului", în

[24] Platon, „Republica", în *Opere*, vol. V, trad. de Andrei Cornea (Bucureşti: Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, 1986), 369b-c.

care sunt lăsaţi să apară vânători, imitatori, poeţi, meşteşugari ai obiectelor de lux, pedagogi, doici, dădace, subrete, coafori, bărbieri, bucătari şi măcelari. Pentru că mulţimea acestora va duce la apariţia războiului, trebuie ca în cetate să apară şi paznicii[25].

Aşa cum am arătat şi cu altă ocazie[26], „cetatea luxului nu apare din dorinţa de mărire a avuţiei, ci doar din dorinţa de a nu trăi într-o cetate «a porcilor». Platon nu spune că cetatea luxului are la origine nesăbuinţa sau lăcomia, ci dorinţa de a trăi altfel decât animalele... Războiul este preţul pe care trebuie ca omul să-l plătească pentru desprinderea din condiţia de simplă vietate care nu vrea decât să ducă un trai îndestulat şi să procreeze... Eliminarea ulterioară a celor nenecesare, prin educaţie, nu înseamnă şi eliminarea germenilor războiului. De aceea păstrează Platon casta războinicilor, pentru că războiul caracterizează fiinţa umană şi nu numai pentru că era prizonier al modelului spartan. Supoziţia care domină întregul dialog este aceea că dreptatea se realizează în cetate doar dacă paznicii sunt drepţi. Platon nu credea în puterea mulţimii de a se îndrepta, ci în puterea unei elite politice bine educate de a realiza, printr-un efort paideic, dreptatea. Trebuia ca mulţimea să fie convinsă doar de un singur fapt: că Zeul le-a rânduit paznicilor să se ocupe de educaţia cetăţenilor". Dar, faptul că mulţimea trebuia să creadă acest lucru nu înseamnă că regele avea chiar legitimitate divină, fiindcă singurul lucru care îl recomandă este cunoaşterea.

Deci, pentru Platon, insuficienţa funciară a fiinţei umane stă la originea cetăţii, iar conflictul ce apare între membrii comunităţii reclamă apariţia paznicilor, a celor ce vor exercita puterea politică. Dar, dacă natura umană cere apariţia puterii politice, legitimitatea exercitării acesteia îşi are sursa doar în cunoaştere. Dintre toţi paznicii, doar acela care va dobândi cea mai înaltă cunoaştere va exercita puterea suverană. Este vorba de filosoful-rege.

4. Ideea potrivit căreia organizarea politică şi puterea suverană apar dintr-o insuficienţă funciară a fiinţei umane şi din necesitatea ca omul să trăiască conform dreptăţii va fi susţinută şi de către Aristotel. În *Politica*[27], Stagiritul spune: „Comunitatea deplină… este cetatea, care atinge limita totalei autarhii şi care se creează în vederea vieţii, deşi dăinuie în vederea vieţii mai bune. De aceea, întreaga cetate are un caracter natural, chiar dacă şi comunitatea primă este astfel. Căci cetatea este scopul acestor «comunităţi prime»…". Între comunitatea naturală şi cea politică nu există opoziţie, Aristotel susţinând că omul este unica vietate politică fiindcă are limbaj articulat: „Această însuşire este

[25] Platon, „Republica", 374a-374b.
[26] Bocancea, *Ceatatea lui Platon*, 276-277.
[27] Aristotel, *Politica*, trad. Alexander Baumgarten (Bucureşti: IRI, 2001), 1252b, 29-32.

proprie omului, spre deosebire de alte animale, aşa că numai el sesizează dreptul şi nedreptul, pe lângă alte senzaţii. Comunitatea acestor fiinţe creează familia şi cetatea. Iar cetatea este anterioară în mod natural familiei şi fiecăruia dintre noi… Este aşadar evident că cetatea este anterioară prin natură în raport cu fiecare. […] Cel incapabil să existe într-o comunitate sau care nu are nevoie s-o facă din cauza autarhiei sale nu este o parte a cetăţii, ci este o fiară sau un zeu"[28].

Politicul precede şi înglobează fiinţa umană cu toate ale sale. Viaţa naturală din comunitatea naturală numită „familie" nu este în afara, ci în vederea existenţei de *zõon politikón* a omului şi ea nu poate exista decât în cetate. Fără a-şi pierde utilitatea relativ la perpetuarea şi conservarea vieţii, statul este asociaţia care depăşeşte acest nivel al biologicului şi instituie realitatea morală. Scopul său înglobează scopurile celorlalte două asociaţii (familia şi satul), punându-le însă în slujba scopului suprem: viaţa mai bună şi independenţa.

Deci, într-o primă etapă a argumentării, omul nu îşi este suficient de la natură, el având nevoie de ceilalţi spre a-şi perpetua specia şi spre a o conserva (ca şi la Platon). De aceea, el s-a asociat în diferite forme: familie, sat şi cetate. Dar, cu toate că în această înşiruire cetatea sau statul apare la final, el este de la început. Faptul că omul trăieşte în cetate(în acestă formă de asociere care urmăreşte binele suprem) este o dovadă că el a fost creat pentru a trăi în stat şi nu în altă formă pe care ar putea să o ia existenţa unei vietăţi. Traiul omului în cetate nu mai este explicat doar de nevoie, ci de cauza finală a existenţei lui care este traiul în stat. Sociabilitatea este cauza finală a omului, cea datorită căreia el este ceea ce este, adică trăitor în cetate.

Definirea omului prin cele patru cauze ar putea fi următoarea: omul este o fiinţă făcută de către creator (cauza eficientă), din materie vie (cauza materială), în forma pe care o vedem (cauza formală) cu scopul de a fi fericit (cauza finală). Dar, pentru că în postură de creatură el nu poate atinge fericirea în mod absolut, substitutul acestui scop este traiul în societate, singura modalitate a existenţei în care el poate atinge maximul de fericire posibil pentru o fiinţă umană. Sociabilitatea, traiul în cetate (stat, societate) este un alt nume pentru fericire – este, în fond, dimensiunea umană a fericirii.

Concepţia lui Aristotel dă un răspuns teoriei sofiştilor potrivit căreia statul este rodul unei convenţii. Cu această proiecţie se luptase şi Platon, care susţinea sociabilitatea naturală a omului ca având-şi originea în insuficienţa sa funciară. La Aristotel teoria sociabilităţii naturale capătă greutate ontologică. Traiul în cetate nu este opera doar a nevoilor naturale de conservare şi procreere, ci a creării omului în vederea fericirii. Nevoile naturale pot fi satisfăcute în celelalte forme de asociere, daromul nu se opreşte la acelea pentru că scopul său nu este doar viaţa, ci viaţa bună, fericirea: „Este evident că cetatea nu este o

[28] Aristotel, *Politica*, 1253a, 16-28.

comunitate a locului, a evitării reciproce a nedreptății şi nici una existentă în vederea schimbului. Deşi toate acestea sunt condiții necesare pentru existența cetății, ele nu sunt totuşi condiții suficiente pentru aceasta, ci o cetate este o comunitate care are drept scop viața bună, urmărind viața autarhică şi desăvârşită, atât a familiei cât şi a clanului"[29].

Faptul de a trăi într-o asociație precum cetatea este înscris în natura umană şi nu este o opțiune pe care o astfel de vietate să o ia la un moment dat. Cum rostul traiului în cetate este viața mai bună, trebuie ca puterea suverană să fie exercitată de cel ce urmăreşte realizarea acestui scop (poate fi o persoană sau un grup de persoane). Spre deosebire de Platon, Aristotel consideră că puterea suverană poate fi exercitată cel mai bine de către un regim politic mixt, în care să fie reprezentate toate categoriile sociale. Totuşi, nu există o rețetă unică, ci fiecare cetate trebuie să-şi aleagă regimul care se potriveşte cel mai bine propriilor moravuri.

5. Perioada elenistică a adus o schimbare de paradigmă în ceea ce priveşte legitimitatea guvernământului. Proiectul politic al lui Alexandru Macedon a impus concepția unei lumi sau cetăți universale (*kosmopolis*), în care să domnească concordia (*homonóia*) şi în care să se vorbească despre om ca despre un cetățean al lumii (*kosmopolites*). Necesitatea conviețuirii grecilor cu barbarii, vorbirea unei limbi comune, modificarea statutului sclavilor şi creşterea masei de cetățeni fără drepturi politice au fost fenomene ce au dus la atenuarea distincțiilor precum stăpân-sclav sau grec-barbar, lăsând loc unei concepții universaliste. Vechiul ideal al apărării patriei până la sacrificul suprem şi al participării active la viața cetății începe să se estompeze, propunându-se un nou model uman şi un nou ideal: omul să fie om față de semenul său – se pun bazele la ceea ce latinii vor numi *humanitas*[30].

Curentele de gândire apărute (stoicismul, scepticismul şi epicureismul) au căutat să dea răspunsuri la căderea cetății greceşti. În condițiile în care drumul spre fericire nu mai beneficia de cadrul cetății, şansa de a o dobândi trebuia rejudecată în condițiile imperiului. Stoicismul, filosofia dominantă a epocii, înțelegea faptul că nimic nu este întâmplător, că toatea comunică cu toate în timp şi spațiu, că mai importantă decât orice diferență este unitatea în acelaşi *lógos*. Pentru aceste curente de gândire, fericirea nu mai era o problemă a puterii suverane. Ceea ce aşteaptau oamenii de la guvernământ era doar o minimă asigurare a securității personale.

[29] Aristotel, *Politica*, 1280b, 29-34.
[30] Adelina Piatkowski, *Iatoria epocii elenistice*, (Bucureşti: Albatros, 1996), 48-49.

6. Perioada republicană romană va fi moştenitoarea teoriilor elenistice privitoare la legitimitatea puterii suverane. Ca o noutate, apare teoria lui Polybios privitoare la ciclicitatea istoriei politice. Pornind de la succesiunea regimurilor politice din *Republica* lui Platon (monarhie, tiranie, aristocraţie, oligarhie, democraţie, anarhie), Polybios susţine că aceasta se va repeta, anarhia determinându-i pe cetăţeni să-şi aleagă un rege. Din această ciclicitate se poate ieşi printr-un regim mixt(precum cel roman), singurul capabil să atenueze toate tensiunile şi să satisfacă interesele tuturor claselor sociale. Teoria lui Polybios a jucat un rol ideologic, ea încercând să arate (prin invocarea unei legităţi) că regimul republicii romane este cel mai bun.

O astfel de încercare va face şi Cicero[31] care, pastişând operele lui Platon, va pune accent pe justeţea constituţiei romane inducând ideea că abia Roma a realizat idealul platonician al unui regim în care să se realizeze dreptatea. Ca şi maeştrii săi spirituali(Platon şi Aristotel), Cicero consideră că omul este o vietate predestinată traiului în societate, în stat: „Aşadar statul, adică lucrul public (*res publica*), este lucrul poporului, dar poporul nu este orice ceată de oameni adunaţi la întâmplare, ci o mulţime unită într-un sistem juridic întemeiat printr-un acord comun în vederea utilităţii comune. Cauza primordială a unirii oamenilor nu este atât slăbiciunea, cât un fel de tendinţă naturală a oamenilor spre unire. Căci neamul omenesc nu este de felul său înclinat să spre izolare, nici spre rătăcirea solitară…".

Observăm că Cicero se apropie mai mult de concepţia aristoteliciană potrivit căreia există în om un instinct al sociabilităţii. Nu doar simpla insuficienţă naturală, cum credea Platon, îi face pe oameni să stea împreună, ci o tendinţă spre unire şi interesul: „Nu există nimic mai stabil decât unitatea de sentimente a unui popor care raportează totul la integritatea şi la libertatea sa. Unitatea de sentimente este foarte uşor de realizat în statul în care există un interes general comun". Iar un astfel de interes se realizează atunci când toţi respectă legea, indiferent de statutul lor social sau economic: „Dacă oamenii nu sunt dispuşi să procedeze la nivelarea averilor, dacă spiritele lor nu pot fi identice, oricum toţi trebuie să fie egali în faţa legilor în calitate de cetăţeni ai aceluiaşi stat. Căci ce altceva este statul decât un sistem de legi al cetăţenilor?"[32]. Egalitatea în faţa legilor, ceea ce grecii numeau *isonomía*, este liantul statului, indiferent de regimul existent.

De remarcat este la Cicero o mutare a accentului de pe ideea statului ca entitate morală, aşa cum o concepeau anticii greci, pe cea a statului ca realitate juridică, la baza căreia stă o convenţie, un contract. Ideea era prezentă şi la

[31] Cicero, „Despre stat", în *Despre supremul bine şi supremul rău*, trad. Gheorghe Ceauşescu (Bucureşti: Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, 1983), 258.
[32] Cicero, „Despre stat", 263.

clasici, dar ocupa un loc secundar. De aceea, se poate spune că la Cicero se înregistrează o juridicizare a discursului politic. Preluând ideea polybiană a virtuții guvernământului mixt, Cicero consideră că fiecare formă de guvernământ are merite şi defecte, însă grija fiecărui regim politic nu trebuie să fie desăvârşirea morală a cetățenilor: „Fiecare dintre aceste trei forme de guvernământ este, chiar dacă nu desăvârşită, totuşi acceptabilă, numai să fie respectată legătura originară care i-a determinat pe oameni să se constituie într-un stat". Iar această lege este interesul general[33].

Contractualismul lui Cicero nu poate fi pus în continuarea celui susținut de sofişti. Nu doar simpla convenție este cea care stă la baza statului, ci o lege naturală universală, aşa cum susțineau stoicii: „Adevărata lege este desigur *înțelepciunea dreaptă*, conformă cu natura, prezentă în toți oamenii, consecventă, eternă, care ne cheamă la datorie şi ne dă porunci interzicându-ne să comitem fraude şi îndepărtându-ne astfel de la ele […] Divinitatea ne interzice să modificăm în vreun fel această lege, să procedăm la vreo derogare sau s-o abrogăm integral. […] Ea nu va fi una la Roma, alta la Atena, una acum, alta în viitor, ci toate popoarele din toate vremurile vor fi stăpânite de o singură lege, eternă şi fixă, şi va exista un singur zeu pentru toți, învățător şi conducător al tuturor; cine n-o respectă, se evită pe sine şi disprețuind astfel natura umană va avea de ispăşit cele mai grele pedepse, chiar dacă va ocoli alte suplicii demne de acest nume"[34]. Această predispoziție naturală a fost hrănită de către filosofi cu cuvinte şi ştiință iar de către oamenii politici cu norme şi legi.

În concluzie, pentru Cicero organizarea politică este reflectarea unei legi naturale, a unei tendințe spre unitate. Dar aceasta poate fi realizată doar dacă statul, ca sistem de legi, asigură egalitatea cetățenilor în fața legilor. Regimul politic mixt, singurul capabil să apere interesele tuturor, îşi extrage legitimitatea tocmai din asigurarea acestei egalități ce face posibilă apărarea intereselor cetățenilor.

7. Perioada imperială va fi marcată de personalitatea lui Seneca, filosof ce va dezvolta ideea stoică a legii naturale. Dar, în ceea ce priveşte identificarea sursei legitimității puterii suverane, importantă la acest filosof este proiectarea unei perioade de dinaintea legiuirii. Un astfel de exercițiu nu este nou, el fiind făcut de către Platon în în *Legile*[35]. Filosoful grec susținea că, înainte de a se ajunge la perioada actuală a societății politice, a existat o vârstă a traiului în natură, caracterizată de belşug, pace şi sinceritate, şi în care singurele reguli după care trăiau oamenii proveneau din datină şi tradiție orală. Diferențele apărute

[33] Cicero, „Despre stat", 260.
[34] Cicero, „Despre stat", 319.
[35] Platon, *Legile*, trad. E. Bezdechi (Bucureşti: IRI, 1999), 96.

între obiceiuri, ambiția şi lăcomia au fost cauzele ce au dus la apariția legilor specifice societății politice.

La Seneca întâlnim o imagine similară, specifică fiind însă prezența unor motive de sorginte stoică: *legea universală* şi *frăția dintre oameni*. Iată ce spune Seneca[36]: „Cei dintâi oameni şi odraslele lor ascultau nevinovați de poruncile firii, care le era şi călăuză şi lege, lăsându-se conduşi de cei mai buni dintre ei. Căci natura pune pe cei nevolnici sub ascultarea celor vrednici". O astfel de epocă „a înțelepților" era definită prin: conducerea de către cei mai buni, pe care îi caracterizează prevederea şi care fac doar ceea ce sunt datori să facă, deoarece pentru ei conducerea este o datorie, nu domnie; protejarea celor slabi; o viață sub semnul lui „trebuie"[37] – „toți se supuneau cum trebuie celui care conducea cum trebuie". Această epocă a fost înlocuită de cea „a iscusinței", în locul înțelepților plasându-se arhitecții şi constructorii. În epoca lui Dedal, care a înlocuit-o pe aceea a lui Diogene, omul renunță la traiul natural pentru a-şi complica viața cu trebuințe: „Dacă n-ai nevoie de meşteri, înseamnă că respecți natura. Ea n-a vrut ca noi să trăim torturați de griji. Ne-a pregătit pentru tot ce se impunea. […] Ne-am născut prevăzuți cu ce trebuie. Noi ne-am creat tot felul de greutăți, disprețuind ce-i lesnicios. […] Pentru cât ne cere, natura ne dă de ajuns. Luxul, care se ațâță singur în fiecare zi, care sporeşte de-atâtea sute de ani şi-şi ia ajutor la rău ascuțimea minții, s-a depărtat de firesc". Omul a început să-şi dorească lucruri inutile, devenind astfel sclav al trebuințelor trupeşti. În acest sens, se poate spune că „stuful adăpostea oamenii liberi. Sub marmură şi aur sălăşluieşte sclavia"[38].

Înregistrăm o schimbare de perspectivă: dacă până acum puterea suverană trebuia să vină în întâmpinarea unei tendințe naturale, la Seneca ea vine să gestioneze o societate decăzută, situată într-o precaritate ontologică. Nu se mai vorbeşte nici de realizarea fericirii, nici de apărarea intereselor fireşti ale cetățenilor, ci de gestionare a unor trebuințe apărute din nesăbuință. Dacă în perioada înțelepților exercitarea puterii era simpla manifestării a legii naturale, care stabilea că cei nevolnici trebuie să se supună celor buni, în epoca iscusinței exercitarea puterii îşi are sursa în dorința de a stăpâni; dacă pentru înțelepți exercitarea puterii era datorie, pentru cei din epoca iscusinței ea este domnie,

[36] L. Annaeus Seneca, *Scrisori către Luciliu*, trad. Gheorghe Guțu (Bucureşti: Editura Ştiințifică, 1967), 306.

[37] Trebuie precizat faptul că acest imperativ nu trebuie confundat cu cel ce vine din legile morale specifice societății, ci îşi are sursa în legea naturală. În starea naturală oamenii nu se supuneau în mod deliberat imperativului, ci în mod spontan, pentru că aşa le dicta legea naturală. A te supune „cum trebuie" înseamnă în acest caz a lăsa natura să dicteze, a lăsa lucrurile să se desfăşoare în firescul lor.

[38] Seneca, *Scrisori către Luciliu*, 309-310.

adică supunere a celor slabi şi nicidecum apărare a lor. În consecinţă, puterea suverană este legitimă doar dacă este exercitată potrivit legii naturale.

8. Dacă Imperiul roman a creat cadrul istoric propice răspândirii creştinismului, gândirea politică a antichităţii greco-latine a furnizat cadrul mental favorabil consolidării noului model. Proiecţiile de sorginte clasică (precum credinţa într-o lume a Binelui şi Adevărului care o transcende pe aceasta, dualismul suflet-trup, necesitatea efortului propriu pentru desăvârşirea morală) şi cele specifice stoicismului (ca postularea unei legi universale înţeleasă acum ca reflectare a legii lui Dumnezeu, postularea egalităţii dintre oameni indiferent de unde provin şi distincţia dintre cosmopolis şi cetăţile particulare) sunt doar câteva dintre cele pe care apologeţii creştinismului le vor asuma şi le vor transforma în elemente de rezistenţă ale dogmei creştine. O diferenţă esenţială între paradigma de gândire greco-latină şi cea creştină o constituie noul ideal uman:locul înţeleptului antic este luat de sfânt. Plecând de la premiza precarităţii funciare a naturii umane, ca urmare a păcatului originar, creştinismul nu se mai opreşte la înţelepciune ca ideal de viaţă. Este cunoscută sintagma „crede şi nu cerceta", care plasează într-un loc privilegiat al existenţei credinciosul şi nu cunoscătorul. De aceea, meditaţiile cu privire la locul omului în societate şi raportul său cu puterea politică vor apărea în terenul teologiei.

Impunerea noului model cultural a generat discuţii privitoare la legitimitatea puterii politice. Aflat între două lumi (cea concretă, în care s-a născut şi vieţuieşte, şi cea divină, de care aparţine după taina botezului), creştinul vrea să afle cui trebuie să se supună: legii cetăţii (în virtutea cetăţeniei terestre) sau celei divine (în virtutea cetăţeniei celeste), comunităţii civile sau celei de credinţă? Aceasta va fi disputa fundamentală a lumii creştine în perioada apologetică, prin care creştinii vor încerca să găsească sensul just al vorbelor lui Isus: „daţi Cezarului ce este al Cezarului şi lui Dumnezeu ce este al lui Dumnezeu". Această dilemă se mai atenuează începând cu secolul al IV-lea, când împăratul Constantin a instituţionalizat creştinismul, dar ea nu va dispărea. Autoritatea suveranului rămâne separată de cea a preotului, cele două personaje încercând să câştige cât mai mult teren.

Augustinismul a fost concepţia care a reglat într-o mare măsură raporturile dintre cele două puteri, ambele fiind considerate legitime în domeniul propriu: puterea Pontifului (*auctoritas*) – în plan spiritual, iar cea a Regelui (*potestas*) – în planul material. Totuşi, cu timpul, conducătorii religioşi au pretins supunere din partea celor laici, considerând că aceştia le-o datorează în virtutea faptului că sunt creştini. Nici regii nu s-au ţinut departe de tentaţia de a supune corpul ecleziastic, fapt pe care îl considerau, pe drept cuvânt, o garanţie a puterii. Nu a existat niciodată un echilibru perfect între cele două părţi, balanţa înclinând când de o parte, când de alta. Papa era cel care investea regii, fapt ce îi dădea un

ascendent, iar aceştia se prevalau de dreptul roman şi de cel cutumiar de origine germanică pentru a eluda autoritatea Pontifului.

Pentru Augustin, atrocităţile săvârşite de armatele regelui vizigot Alaric au prilejuit întrebări privitoare la rolul bisericii. Faptul că mormintele sfinţilor creştini nu au salvat Roma de acel masacru l-au determinat să caute, în manieră stoică, o raţiune mai înaltă a groaznicelor evenimente: poate că ele nu înseamnă distrugerea Romei, ci fac parte dintr-un plan al Divinităţii, fiind doar un avertisment şi un îndemn spre credinţa în Isus. Aceste interogaţii vor fi dezvoltate în lucrarea *De Civitate Dei* (*Despre Cetatea lui Dumnezeu*).

Un element central în concepţia augustiniană cu privire la puterea politică este proiecţia unei istorii sacre, adevărata istorie, prin a cărei înţelegere putem găsi explicaţiile evenimentelor pe care lumea le-a traversat. Istoria nu mai este o simplă înşiruire de evenimente, ci o desfăşurare a dramei păcatului şi răscumpărării, în care îşi găseşte înţeles fiecare eveniment, indiferent dacă ni se pare bun sau rău. Numai Dumnezeu ştie adevăratul sens al întâmplărilor pe care le trăim. O astfel de raportare la istoria divină are menirea şi de a-l responsabiliza pe fiecare creştin, de felul în care el face faţă evenimentelor depinzând atât salvarea proprie, cât şi gloria Divinităţii.

Un alt pilon al augustinismului îl reprezintă recuperea filosofiei platoniciene, Augustin susţinând că ea propune traiul în virtute ca imitaţie a lui Dumnezeu. Influenţat atât de maniheism(doctrină pe care a frecventat-o în tinereţe), cât şi de scrierile lui Platon şi cele ale neoplatonismului, Augustin va postula existenţa a două cetăţi cărora creştinul le este cetăţean: *civitas terrena* şi *civitas coelestis*. Acestea exprimă, de fapt, dualismul iubire de sine (egoism)-iubire de Dumnezeu sau trup-suflet: „iubirea de sine şi disprețul de Dumnezeu a făcut cetatea pământească. Iubirea de Dumnezeu şi disprețul de sine a făcut cetatea cerească”[39].

Civitas terrena face parte şi ea din istoria divină, fiind loc al ispăşirii păcatului originar. Iniţial, după cum se spune în *Geneză*, Dumnezeu crease omul pentru a fi stăpân peste vietăţile lipsite de raţiune. Dar, în urma păcatului primordial, o astfel de relaţie a fost instituită între oameni: dacă omul nu a fost în stare să se supună poruncii divine, drept pedeapsă el va trebui să se supună poruncii semenului său. Regimurile politice din *civitas terrena* sunt bune în diferite grade, dar niciunul nu îi va aduce omului fericirea, pentru că toate sunt sub semnul păcatului. În această lume, în care dictează egoismul, orgoliul şi dorinţa de glorie, omul nu îşi va găsi niciodată pacea şi dreptatea, ci doar o pace relativă care îi face traiul suportabil. Cu toate acestea, el trebuie să-şi asume această

[39] Aurelius Augustin, *La Cité de Dieu*, 4-e édition (Paris: B. Dombart et A Kalb, Desclée De Brouwer, 1959), XIV, 28. În limba română, au fost traduse doar primele zece cărţi, în volumul *Despre cetatea lui Dumnezeu I*, trad. Paul Găleşanu (Bucureşti: Editura Ştiinţifică, 1998).

condiție, care i se cuvine în urma izgonirii din Eden, trebuie să se supună legilor civile şi conducătorilor politici ca şi cum s-ar supune lui Dumnezeu. Creştinii trebuie să participe la toate acțiunile statului laic, considerat drept o entitate morală, în măsura în care actele pe care ei trebuie să le săvârşească nu sunt de natură să-L mânie pe Dumnezeu.

Cât priveşte cealaltă cetate, condiția necesară, dar nu şi suficientă, a apartenenței la aceasta era botezul, moment din care omul îşi asumă adevărul lui Hristos. *Civitas coelestis* este răspândită în cetățile pământeşti (fiind comunitatea creştinilor), fără însă a coincide cu Biserica (în aceasta nu se găsesc doar oameni cu frica lui Dumnezeu). Iar cetățile concrete nu se identifică cu *civitas terrena*, pentru că în ele putem întâlni oameni cu frica lui Dumnezeu. Apartenența la biserică poate constitui o şansă pentru dobândirea adevăratei cetățenii, însă acest fapt se va petrece la modul plenar abia la Judecata de Apoi, când Dumnezeu va judeaca faptele fiecăruia. Atunci, el nu va raționa pornind de la culpa originară şi de la cea dobândită de fiecare în viața individuală (pentru că i-ar condamna pe toți), ci, din milă, îi va alege doar pe unii, indiferent de faptele lor istorice. Nimeni nu ştie cine sunt aleşii lui Dumnezeu, fapt ce dă fiecăruia speranța că s-ar putea număra printre aceia, adică printre locuitorii cetății lui Dumnezeu.

Biserica are misiunea de a-i pregăti pe creştini pentru Judecata de Apoi, slujind astfel biserica adevărată care este tocmai *civitas coelestis*. Această idee universalistă va fi preluată şi susținută de papi, prin ea aceştia încercând să-şi impună puterea asupra regilor. Augustinismul a stat la originea teoriei medievale a „celor două spade", care susține că stăpânirea lumii trebuie să fie realizată atât de puterea spirituală (Papă), cât şi de cea temporală (Rege). Însă nu trebuie să pierdem din vedere faptul că Augustin concepea statul laic ca pe o realitate ce trebuie să fie consiliată de către Biserică şi nu ca pe o anexă a ei[40].

În concepția lui Augustin, legitimitatea puterii suverane îşi are sursa în păcatul originar. Încălcând porunca divină, omul trebuie să suporte porunca semenului său, să suporte tot ceea ce puterea suverană îi pricinuieşte. Actele puterii suverane, chiar şi cele ce ar putea părea abuzive, pot fi probe la care Dumnezeu îi supune pe creştini. Nimeni nu ştie dacă va fi ales pentru a locui în *civitas coelestis*, dar fiecare are obligația de a trăi ca şi cum s-ar pregăti pentru noua cetățenie. Puterea suverană face parte din proiectul Divinității, motiv pentru care atitudinea cea mai potrivită față de actele ei este ascultarea.

9. O schimbare de perspectivă se va produce odată cu Thoma d'Aquino, a cărui concepție puternic influențată de aristotelism va însemna o renunțare la perspectiva augustiniană a unei istorii legate de păcatul originar şi afirmarea încrederii în rațiunea umană. Statul face parte din planul Providenței dar el nu a

[40] Cristian Bocancea, *Istoria ideilor politice de la antici la moderni* (Iaşi: Polirom, 2002), 90-92.

fost dat de Dumnezeu ca un loc al ispăşirii pedepsei, ci este un fapt natural, aşa cum susținea Aristotel. Astfel, puterea nu trebuie să țină cont doar de prescripțiile legii divine, ci şi de voința colectivă şi de dreptul înscris în natura umană. Plasarea creştinului în cele două ipostaze nu mai constituie un motiv de tensiune: el se poate împlini atât ca bun cetățean, cât şi în calitate de om ce caută mântuirea.

Preluând ideile din *Metafizica* şi *Etica Nicomahică*, Thoma va înfățişa în ampla sa lucrare, *Summa theologiae,* imaginea unui univers ierarhizat, organizat pe niveluri ontologice. Astfel, primul nivel este *legea eternă*, ca înțelepciune a lui Dumnezeu, cea care dirijează întregul univers; urmează *legea divină*, cuprinsă în preceptele *Sfintei Scripturi*; *legea naturală* este înclinația oamenilor spre bine şi ia forma sociabilității naturale în sensul aristotelician; *legea pozitivă* este cea care cultivă în oameni dispoziții habituale bune, cea care are menirea de a-i educa pe oameni[41]. Legea pozitivă trebuie să fie conformă rațiunii şi legii naturale, fapt ce va determina chiar şi supunerea principelui față de ea, atâta vreme cât principele este o ființă rațională. Dacă legea pozitivă nu concordă cu cea naturală, ea îşi pierde valabilitatea, fapt ce justifică nesupunerea. Întregul corp de legi al unui stat trebuie să fie promulgat de către conducătorul comunității, scopul legilor fiind binele comun. Dacă principele nu dă legi bune, adică conforme legii naturale şi rațiunii, el poate fi înlăturat de la putere, cu condiția ca acest fapt să nu atragă după sine un rău mai mare. Ca şi Aristotel, Thoma este adeptul unui guvernământ mixt, cochetând însă cu ideea unei monarhii.

Organizarea politică a statului trebuie să fie în acord cu adevărurile divine, cu cele pe care le apără Biserica, Thoma susținând necesitatea unei bune înțelegeri între cele două puteri. Biserica şi statul nu trebuie să fie forțe rivale, ci realități complementare pentru că, în fond, ambele îşi au originea în puterea divină. Fericirea pământească pe care o asigură statul trebuie să o pregătească pe cea cerească pentru care pledează Biserica.

Thomismul a însemnat, cum spuneam, o reafirmare a puterii rațiunii. Creştinul este conceput ca ființă voluntară, al cărui liber arbitru poate fi sursa actelor bune. Orientarea spre lucrurile lumeşti, cum ar fi acumularea averilor, nu mai este văzută ca semn al unei excesive iubiri de sine şi a îndepărtării de Dumnezeu, aşa cum credea Augustin, ci, în măsura în care se încadrează în limitele rațiunii şi ale legii naturale, este un act de normalitate – obținerea şi posedarea bunurilor materiale este bună atât timp cât ne ajută să fim milostivi.

Este de remarcat schimbarea de ton în discursul privitor la organizarea politică, aceasta fiind realitatea în care omul se poate desăvârşi. Puterea suverană nu mai este legitimată de nevoia de a asigura un univers al pedepsei în vederea ispăşirii păcatelor, ci de cea a unui sprijin pe calea spre fericire.

[41] Janet Coleman, „Thoma d'Aquino" în *Enciclopedia Blackwell a gândirii politice*, 754-756.

10. În zorii modernității, idealul unui imperiu şi cel al unei biserici universale căzuseră, fapt ce a făcut necesară căutarea unei alte baze pentru fundamentarea raporturilor dintre statele autonome şi suverane pe teritoriile lor. Hugo Grotius este cel care, pornind de teoria sociabilității naturale a lui Aristotel, a afirmat independența dreptului natural de teologie, susținând că dreptul se demonstrează în mod rațional şi nu prin revelație şi că dreptul natural ar exista chiar dacă nu ar exista Dumnezeu sau dacă acesta nu s-ar îngriji de oameni. Printre condițiile de sociabilitate ce constituie dreptul se numără inviolabilitatea pactelor, din care se deduce legitimitatea guvernelor. Orice stat se constituie în virtutea unui pact ce face legitim guvernul şi care îi obligă pe guvernați să se supună suveranului[42].

Cele mai importante idei politice ale modernității îşi au fundamentul în contractualism şi în teoria dreptului natural. De fapt, modernitatea a înlocuit căderea în păcat, care justifica puterea politică în augustinism, cu încheierea unui contract între indivizii aflați în starea naturală. La Thomas Hobbes[43], de exemplu, pactul social ce urmărea să-i pună pe indivizi la adăpost de violența semenilor avea nevoie de prezența unui garant. Aşa a apărut puterea absolută (rezultată din renunțarea de către indivizi la libertatea absolută), care este sursa coerciției necesare pentru a-i determina pe oameni în mod egal să-şi respecte convenția. În concepția lui Hobbes, puterea suverană există şi îşi exercită forța coercitivă pentru că indivizii, din frica de moarte şi din dorința unui trai liniştit, au încheiat un pact prin care părăseau starea naturală a libertății absolute, dar a lipsei de siguranță, pentru cea reglementată civil. Respectarea acestui pact presupunea existența unei forțe, definită ca „o singură persoană pentru ale cărei acțiuni fiecare om dintr-o mare mulțime a devenit, prin convenții reciproce cu ceilalți, autor, cu scopul ca aceasta să poată folosi forța şi mijloacele tuturor, aşa cum va crede de cuviință, pentru pacea şi apărarea lor comună".

Ideea legitimității puterii suverane şi a instituțiilor politice capătă o altă nuanță la John Locke[44], situându-se însă tot în contractualism. Starea naturală lockeană nu mai este una a războiului tuturor împotriva tuturor, ci una în care indivizii sunt stăpâniți de legea naturală (adică de rațiune) sădită în ei de Divinitate, care „îi învață pe cei care țin cont de ea că, fiind toți egali şi independenți, niciunul nu ar trebui să pricinuiască răul altuia, vieții, sănătății, libertății şi posesiunilor sale". Dar pentru că în starea naturală posibilitatea de a se bucura de toate acestea era totuşi amenințată de cei care nu ascultă de rațiune, oamenii s-au unit într-o comunitate: „scopul principal şi important urmărit de oamenii

[42] Del Vecchio, *Lecții de filosofie juridică*, 82-83.
[43] Thomas Hobbes, *Leviathan*, în *Fundamentele gândirii politice moderne. Antologie comentată*, coord. Adrian-Paul Iliescu, Emanuel-Mihail Socaciu (Iaşi, Editura Polirom, 1999), 43-61.
[44] John Locke, *Al doilea tratat despre cârmuire* (Bucureşti, Editura Nemira, 1999), 129.

care se unesc în comunităţi şi care se supun ei înşişi unei cârmuiri *este conservarea proprietăţii lor*" – la Locke, termenul „proprietate" este expresia generică pentru cele trei elemente esenţiale: viaţă, libertate şi posesiuni. Ceea ce guvernământul civil aduce în plus faţă de starea naturală este: o lege stabilă, consecventă şi ştiută; un judecător cunoscut şi imparţial; puterea de a aplica legea.

Ca şi la Hobbes, rostul apariţiei puterii suverane este eliminarea pericolului ca oamenii să atenteze unul la fiinţa celuilalt. Dar, dacă la Hobbes această putere era absolută şi orice măsură a sa faţă de individ era justă în virtutea faptului că ea era rezultatul voinţei acestuia, la Locke apar interogaţii privitoare la posibilitatea ca această putere să nu mai respecte scopul pentru care a fost instituită (garantarea proprietăţii), pierzându-şi astfel legitimitatea. La Hobbes[45], legea emisă de suveran îşi avea originea în voinţa comunităţii civile: „doar comunitatea civilă prescrie şi porunceşte respectarea acelor reguli pe care noi le numim legi; de aceea, legiuitorul este comunitatea civilă". Dar ea nefiind o persoană, face toate acestea prin suveran; însă acesta nu cădea sub incidenţa ei, „căci având el puterea de a întocmi şi de a anula legile, poate să se elibereze oricând voieşte de acea supunere, anulând acele legi care îl tulbură". În schimb, la John Locke, pentru ca puterea să nu devină samavolnică, atât supuşii cât şi guvernanţii se supun legii.

Descoperind individul ca element prim al comunităţii, modernitatea, în varianta sa liberală, şi-a pus toată puterea de creaţie în slujba apărării acestuia. Nu mai este vorba de punerea la adăpost faţă de destin sau de păcat, ci de violenţa semenului şi, mai ales, de o realitate al cărei creator este el însuşi: puterea suverană.

Tot ce i se întâmplă individului în viaţa civilă nu îşi mai are sursa în cer, ci pe pământ şi în propria voinţă. Fără a mai porni de la ipoteza stării naturale, un reprezentant de seamă al iluminismului anglo-saxon, David Hume[46], a considerat că guvernământul este rodul convenţiei dintre oameni. Această „invenţie avantajoasă" nu este condiţia necesară a vieţuirii în societate – oamenii pot trăi în societăţi şi fără cârmuire. Dar, pentru că în absenţa acestei invenţii nu există o garanţie a averii lor, ei o acceptă: „starea societăţii lipsite de o cârmuire este una dintre cele mai naturale stări în care se pot găsi oamenii şi poate să reziste, prin unirea mai multor familii, vreme de multe generaţii. Nimic altceva nu-i poate face pe oameni să o părăsească, decât sporirea bogăţiilor şi a posesiunilor".

Pentru Hume, legile naturale (privind stabilitatea proprietăţii, transferul ei prin consimţământ şi îndeplinirea promisiunilor), ca şi cele civile, sunt convenţii. Pentru că oamenii şi-au dat seama că nu pot respecta aceste legi fără o inter-

[45] Hobbes, *Leviathan*, 60.
[46] David Hume, *A Treatise of Human Nature*, în *Fundamentele gândirii politice moderne. Antologie comentată*, 84.

venție din afară, au inventat guvernământul. Supunerea față de acesta nu trebuie fondată însă pe respectarea promisiunilor, inclusiv a unui contract inițial, ci „pe obligații similare deduse din interes". În concluzie, Hume socotește că guvernământul a apărut din tendința oamenilor de a-și urma interesul, iar legitimitatea actelor sale nu vine dintr-un contract prin care i s-a delegat autoritatea, ci din obligația oamenilor de a i se supune, supunerea dovedindu-se a fi, alături de respectarea promisiunilor, o condiție a realizării interesului fiecăruia. „Cârmuirea care primește, în mod comun, apelativul de liberă este aceea care admite împărțirea puterii între mai mulți membri a căror autoritate unită nu este mai mică, sau este în mod obișnuit mai mare decât a oricărui monarh; dar care, în cursul obișnuit al administrației, trebuie să acționeze după legi generale și egale, care sunt cunoscute dinainte tuturor membrilor și supușilor săi […] Libertatea este perfecțiunea societății civile; dar și autoritatea trebuie recunoscută drept esențială pentru însăși existența sa: și în acele lupte care au loc atât de des între una și cealaltă, cea din urmă, pe această bază, poate pretinde întâietate"[47]. Chiar dacă s-au situat pe poziții diferite, atât cei doi teoreticieni ai dreptului natural cât și empiristul Hume, contractualiști cu toții, socoteau că apariția puterii suverane este un progres pentru om, prezența acesteia garantându-i conservarea și dezvoltarea.

Tot o legitimitate terestră a suveranității va susține și J. J. Rousseau[48], potrivit căruia puterea suverană a apărut din dorința celor puternici de a-și apăra proprietatea dobândită prin smulgerea ei din proprietatea tuturor. Pentru gânditorul francez, contractul social ce generează puterea suverană este cel prin care „fiecare dintre noi pune în comun bunurile sale, persoana sa, viața și toată puterea sa, sub conducerea supremă a voinței generale", iar instituțiile sociale bune sunt „cele care pot cel mai bine să denatureze omul, să-l deposedeze de existența absolută pentru a-i conferi una relativă, și care pot transfera *eul* într-o unitate comună; astfel ca nici un individ să nu se mai considere o unitate, ci fiecare să se considere o parte a unității și să nu mai poată fi sesizat decât în interiorul întregului".

Modernitatea a adus voluntarismul în conceperea puterii suverane. Indiferent că se află într-un război al tuturor împotriva tuturor, mânați de frica de moarte și de dorința de mărire, că sunt pătrunși de legea naturală care-i predispune la solidaritate, că-și urmăresc doar interesele, indivizii au nevoie de puterea suverană. Ea nu mai este înscrisă în natura lor, ci este un rezultat al unei convenții menite să țină în frâu această natură.

[47] Hume, *A Treatise of Human Nature*, 91-92.

[48] Jean-Jacques Rousseau, *Emil, au De l'éducation*, în *Fundamentele gândirii politice moderne*. *Antologie comentată*, 124.

11. Schimbarea sursei de legitimitate a suveranității (de la Divinitate la corpul social constituit printr-un pact între indivizi) a dus la necesitatea de a pune la punct o altă sursă de solidaritate. Reprezentanții puterii suverane înțeleseră că nu se mai puteau baza pe povestea unsului lui Dumnezeu, dar proiecția contractului social era greu de înțeles, iar noțiunea de „corp social" era lipsită de atractivitate. De aceea, a fost nevoie de o legendă de sprijin care să aibă în centru o noțiune ușor de asimilat de către mase: națiunea. Aceasta s-a impus odată cu marile prefaceri social-politice din Europa secolului al XIX-lea. După cum arată Hobsbawm[49], „la sfârşitul sec. al XIX-lea, „statele pretindeau o «religie civică» (patriotismul)…". Naționalismul a fost noua poveste sau religie menită să asigure solidaritatea socială necesară noului tip de legitimitate.

Pentru Giddens[50], națiunea este „o colectivitate ce există într-un teritoriu clar demarcat, supusă unei administrații unitare, monitorizată reflexiv atât de aparatul intern statal, cât şi de acelea ale altor state". Dar, ideea suprapunerii dintre națiune şi unitatea politică apăruse încă din secolul al XIX-lea. Potrivit lui Johann Caspar Bluntschli[51], „fiecare națiune este competentă şi de aceea şi îndreptățită să îşi formeze propriul stat […]. Aşa cum şi omenirea este împărțită într-un număr de națiuni, şi lumea poate fi împărțită în tot atâtea state. Fiecare națiune – un stat. Fiecare stat – un organism național". Ideea va fi prezentă şi la Mazzini: „pentru fiecare națiune un stat; un singur stat pentru întreaga națiune"[52]. Prezența elementului politic în conceptul de națiune a fost remarcată şi de către John St. Mill[53], care considera că membrii unei naționalități „doresc să fie aceeaşi guvernare şi doresc ca aceasta să fie guvernare prin ei înşişi sau numai printr-o parte din ei înşişi exclusiv".

Există mai multe concepții cu privire la apariția statului națiune în Europa: prima susține că acesta ar fi fost rezultatul construirii unei ideologii care a oferit o nouă legitimitate vechiului sistem administrativ, a doua că ar fi vorba de un efect al revoluției industriale, a treia că ar fi un fenomen generat de domeniul economic, a patra că ar fi un fenomen ce ar fi însoțit democratizarea vieții publice. Să urmărim argumentele acestora.

[49] Eric J. Hobsbawm, *Națiuni şi naționalism din 1780 până în prezent: program, mit realitate* (Chişinău: ARC, 1997), 86.

[50] Anthony Giddens, *Contemporary Critique of Historical Materialism* vol. I (London: Macmillian, 1981), 116, cf. Anthony D. Smith, *Naționalism şi modernism. Un studiu critic al teoriilor recente cu privire la națiuni şi naționalism* (Chişinău, Epigraph, 2002), 83.

[51] Johann Caspar Bluntschli, „Die nationale Staatenbildung und der moderne deutsche Staat", în *Gesammelte kleine Schriften*, vol. II, *Aufsätze über Politk und Völkerrecht* (Nördlingen, 1881), 90, cf. Hagen Schulze, *Stat şi națiune în istoria europeană* (Iaşi: Polirom, 2003), 206.

[52] Citat de Eric J. Hobsbawm în*Națiuni şi naționalism*, 101.

[53] John Stuart Mill, *Utilitarianism, Liberty and Representative Government* (London: Everyman, 1910), 366, cf. Hobsbawm, *Națiuni şi naționalism*, 21.

(a) Istoricul german Hagen Schulze[54] consideră că apariția statului național a fost determinată de aparatele administrative ale monarhiilor europene. După marile revoluții, cel puțin în Occident existau state consolidate sub aspect politic şi administrativ dar care aveau nevoie de o nouă legitimitate în condițiile în care se producea trecerea de la națiunile culturale la cele populare şi în condițiile în care un număr din ce în ce mai mare de oameni începea să dobândească conştiință politică: „statul puternic avea nevoie de o justificare puternică, dacă nu dorea să dispară în revoluție şi război civil, avea nevoie de o nouă fundamentare a comunității, de o nouă legitimare a guvernării, de o idee cu ecou la mase care să stea deasupra intereselor şi ideologiilor şi care să unească popoarele cu statele lor. Faptul că Europa nu s-a destrămat din nou, ca după perioada Reformei, sfâşiată de războaiele civile şi religioase, s-a datorat acestei idei cu funcție de liant comunitar: ideea de națiune".

Ideea lui Schulze este plauzibilă dacă avem în vedere faptul că laicizarea vieții publice reclama abandonarea legitimității specifice secolelor precedente. Este îndeobşte acceptat faptul că realizarea esențială a modernității politice a fost transferul de legitimitate a puterii politice de la rege la individ sau la corpul social (numit acum „națiune") al cărui element constitutiv este individul. În mod concret, acest transfer s-a realizat prin *Glorioasa Revoluție* din Anglia secolului al XVII-lea (în 1689 s-a adoptat celebrul document *Bill of Rights*, care transfera competența legislativă şi executivă de la rege la Parlament) şi prin revoluțiile secolului al XVIII-lea: cea din Statele Unite (din 1776), când acestea şi-au declarat independența față de coroana britanică, şi cea din Franța(din 1789), când s-a instaurat regimul republican. Aşa s-a ajuns ca, în Articolul 3 al *Declarației drepturilor omului*, să se stipuleze că „principiul oricărei suveranități rezidă în mod esențial în Națiune. Niciun corp, niciun individ nu-şi pot exercita autoritatea pe care nu o emană în mod explicit"[55].

Schulze[56] susține că „ideea de națiune a mai avut şi un aspect religios; ea presupunea credință, din moment ce nu exista ca realitate palpabilă, iar din acest punct de vedere naționalismul poate fi considerat religia laică a epocii industriale. Noul stat nu-şi mai primea confirmarea de la Dumnezeu, ci de la națiune". Dar, trebuie spus că nu este vorba de naționalismul extremist, ci de cel de stat ce a intrat în coliziune cu cel scăpat de sub controlul statului, naționalismul celor ce se identificau după locul naşterii, după propria comunitate înglobată în popor. Naționalismul sau patriotismul față de stat a fost comprehensiv,

[54] Schulze, *Stat şi națiune*, 96.
[55] Dominique Schnapper, Christian Bachelier, *Ce este cetățenia?* (Iaşi: Polirom, 2001), 13.
[56] Schulze, *Stat şi națiune*,157.

iar naţionalismul non-statal a fost exclusivist. Politicienii l-au folosit pe acesta din urmă până l-au scăpat de sub control[57].

Această religie laică a fost întreţinută de către o elită intelectuală, care a furnizat limbile naţionale şi istoriile mitice ale naţiunilor lor. Filologii şi poeţii au fost cei ce au pus la punct limbile literare, iar teoreticienii istoriei au venit în întâmpinarea nevoii de trecut. Aşa cum arată Schulze[58], începând cu secolul al XIX-lea, când evenimentele au început să se precipite, a apărut nevoia de justificare a prezentului prin trecut, „reflecţie totodată a dezorientării produse de distrugerea progresivă a vechiului mediu familiar şi de căutarea unui nou sens colectiv al vieţii, hrănit tot din vechile rădăcini". Noua ideea de naţiune reclama „o legitimare istorică omogenă, coerentă, lipsită de dubii şi incertitudini, din care să se întrevadă continuitatea destinului, ce îndreptăţeşte existenţa naţiunii pentru totdeauna". Majoritatea naţiunilor europene s-au adăpat de la „false istorii medievale" menite să-i prezinte pe oamenii prezentului ca demni urmaşi ai marilor înaintaşi.

(b) Un alt mare teoretician, Eric J. Hobsbawm[59], apreciază că liberalismul ar fi ideologia ce a stat la baza apariţiei acestei realităţi politice. După cum apreciază şi Schulze[60], fiind un fenomen petrecut între Revoluţia Franceză şi primul război mondial, revoluţia industrială a însemnat o potenţare a ideii naţionale prin faptul că, dacă până spre sfârşitul secolului al XIX-lea aceasta era preocuparea doar a unei elite instruite, după război ea a fost asumată de către mase: „de la sfârşitul secolului al XVIII-lea, revoluţia atlantică a transformat societatea agrară a orânduirii feudale într-o civilizaţie industrială a maselor, a cărei constituţie oscila între doi poli, statul opresiv totalitar şi democraţia parlamentară". Revoluţia industrială a generat în societăţile europene, îndeosebi în cele occidentale, mai multe fenomene ce au dus la schimbarea radicală a structurii sociale şi la necesitatea conceperii unui alt tip de stat. Printre acestea se numără: explozia demografică fără precedent, ce a dus la declanşarea migraţiilor pe teritoriul european (dinspre zonele rurale spre puţinele zone urbane) şi spre America şi Asia; dezvoltarea reţelelor şi a mijloacelor de transport şi de comunicare, ce a însemnat o învingere a spaţiului şi a timpului; introducerea diviziunii muncii, ce a dus la creşterea productivităţii şi la dezvoltarea pieţei. În aceste condiţii, notează Schulze, „premisele esenţiale ale dominaţiei politice s-au schimbat; statul absolutist, care caracterizase Europa secolului al XVIII-lea în cele mai diverse forme şi varietăţi, nu-şi mai putea îndeplini obligaţiile în trei

[57] Hobsbawm, *Naţiuni şi naţionalism*, 90-93.
[58] Schulze, *Stat şi naţiune*,162.
[59] Hobsbawm, *Naţiuni şi naţionalism*, 28-30.
[60] Schulze, *Stat şi naţiune*, 136-147.

planuri: al gradului de participare la putere, al realizărilor legate de sistemul politic şi al legitimității".

(c) O a treia teorie susține că apariția statului națiune a fost un fenomen de natură economică, perioada clasică a liberalismului comercial coincizând cu constituirea națiunilor. Dar, după cum apreciază Hobsbawm[61], marile teorii economice ale sec. al XIX-lea nu au avut în vedere statul, ci indivizii şi firmele. Cu toate acestea, Adam Smith recunoştea un anumit rol al statului în practică, dar critica tocmai perspectiva celor ce vedeau economia națională ca pe un ansamblu ce trebuie dezvoltat. Pentru Smith, națiunea era doar un grup de indivizi ce trăiau pe teritoriul unui stat. De aceea, doar alocarea resurselor prin intermediul pieței era optimă, ducând la interesul general.

Un reprezentant francez al liberalismului clasic, Gustave de Molinari[62], considera că „diviziunea umanității în națiuni autonome este esențialmente economică […] Fragmentarea umanității în națiuni este folositoare în măsura în care dezvoltă un principiu foarte puternic al emulației economice". Iar în Statele Unite, Alexander Hamilton a legat națiunea de stat şi economie, propunând crearea unor instituții economice (banca națională) şi luarea unor măsuri (apariția datoriei naționale, protejarea manufacturilor naționale etc.) care urmau să faciliteze formarea unei națiuni. Dar, cel care va pune bazele teoretice ale economiei naționale va fi Friedrich List, care considera că sarcina economiei era aceea „de a realiza dezvoltarea economică a națiunii şi de a pregăti intrarea în societatea universală a viitorului".

După cum arată Hobsbawm[63], sunt două consecințe ale acestei concepții: economiştii considerau că principiul naționalităților mari (de aceea Mazzini vedea o Europă cu zece state şi federații, dar, a învins principiul lui Wilson), iar apariția națiunilor a fost văzută ca un proces de expansiune.

O condiție pe care o susțineau economiştii era mărimea comunității: pentru a fi o națiune, o comunitate trebuia să fie suficient de mare, fiindcă numai o astfel de comunitate putea să asigure prosperitatea căutată. Acest principiu este clar asumat de către Gellner[64], care arată că nivelul de educație solicitat de societatea industrială face necesar un sistem de educație, o piramidă la baza căreia se află şcolile primare şi în vârful căreia se află studiile aprofundate: „o astfel de piramidă furnizează criteriul de minimă mărime a unei unități politice viabile. Nici o unitate prea mică pentru a edifica piramida nu poate funcționa

[61] Hobsbawm, *Națiuni şi naționalism*, 28-30.
[62] Gustave de Molinari, *Dictionaire d'économie politique* (Paris, 1854), cf. Hobsbawm, *Națiuni şi naționalism*, 31.
[63] Hobsbawm, *Națiuni şi naționalism*, 35-36.
[64] Ernest Gellner, *Națiuni şi naționalism. Noi perspective asupra trecutului* (Bucureşti: Antet, 1997), 57.

normal". Nu toate culturile produc state. La un naţionalism efectiv mai sunt nouă potenţiale. Dar acestea nu vor deveni active, fiindcă dintre toate doar naţionalismele ce deţin un sistem educaţional şi un bazin cultural destul de larg încât să fie o bună ofertă pentru indivizi vor deveni active.

Teoria lui Gellner a primit critici din partea lui Guy Hermet[65], autor care susţine că „statele nu s-au grăbit să se supună doleanţelor industriale care le cereau să instruiască poporul într-o limbă uniformă. Creând cu întârziere şcolile publice, autorităţile politice au pus cerinţele economice pe planul al doilea. În prim plan se aflau obiectivele politice". În opinia sa, argumentul economic ar fi contat mai târziu, la mijlocul sec. al XIX-lea, când guvernele unora dintre marile naţiuni s-au preocupat de instituirea economiei naţionale.

(d) Apariţia şi emergenţa naţiunilor europene şi a statelor naţionale mai sunt vazute şi cafenomene ce au mers mână în mână cu democratizarea vieţii publice. Will Kymlicka[66] apreciază că, în ultimele două secole, în Occident s-au observat două tendinţe: reorganizarea spaţiului politic (de la imperii, regate, colonii şi oraşe-state la state naţiuni) şi înlocuirea formelor nedemocratice de guvernare cu cele liberale. Faptul că între democraţia liberală şi naţionalitate este o afinitate este dovedit de situaţia că principiile democraţiei liberale (dreptatea socială, democraţia deliberativă şi libertatea individuală) pot fi cel mai bine respectate în cadrul unor entităţi politice naţionale.

Indiferent dacă a fost iniţiativa elitei de a educa masa sau dacă în joc au fost cerinţele societăţii industriale în acest sens, cert este că, începând cu sec. al XIX-lea, s-a produs o explozie a educaţiei, masa celor cu pretenţii politice ajungând la o dimensiune critică. Odată cu aceasta, s-a ivit şi ideea reprezentării politice în funcţie de contribuţiile aduse statului. Astfel, criza de legitimitate a regimurilor politice europene devenea tot mai vizibilă, proces accelerat şi de „declinul creştinismului de la o religie cotidiană la una duminicală". În mod firesc, aceste evoluţii rapide au generat şi reacţii din partea forţelor politice conservatoare, care au primit în rândul lor cercuri naţionaliste şi antisemite. La acestea, s-a adăugat şi contraofensiva catolică la capitalismul protestant. În astfel de condiţii, arată Schulze[67], „statul civilizaţiei industriale a maselor avea nevoie de o legitimare care să reunească toate celelalte ideologii şi în acelaşi timp să asigure adeziunea cetăţenilor săi, această legitimare regăsindu-se în ideea de naţiune…".

Însă, şi ideea de naţiune suferise modificări, fapt început încă din vremea Revoluţiei franceze. Dacă până atunci naţiunea era reprezentată de către cei

[65] Guy Hermet, *Istoria naţiunilor şi a naţionalismului în Europa* (Iaşi: Institutul European, 2005),89.
[66] Will Kymlicka, *Politica în dialect: naţionalism, multiculturalism şi cetăţenie* (Chişinău: ARC, 2005), 203.
[67] Schulze, *Stat şi naţiune*, 153.

care întreţineau o anumită relaţie cu coroana, după celebrul manifest al abatelui Seyès, intitulat *Ce este starea a treia?* (1789), conţinutul acestei noţiuni s-a modificat: „«poporul» şi «naţiunea» au devenit una, «poporul» nemaifiind masa de proşti disprețuită, «plebea», ci un «popor bun», alcătuit din oameni simpli, nepervertiți, muncitori, care acum îşi cereau drepturile lor ca membri utili ai societății împotriva stăpânirii nobililor şi a clericilor paraziți". Iar sursa puterii politice o constituia această naţiune.

Consider că la apariția statului național în Europa au concurat toți factorii descrişi mai sus. Nu se pot separa elementele adminsitrative, economice, sociale, politice, ideologice şi religioase în explicitarea unui proces atât de complex. De asemenea, nu trebuie să îmbrățişezi numaidecât marxismul pentru a asuma ideea că schimbarea relațiilor de producție este un factor determinant pentru schimbarea formei de organizare politică. Societatea industrială nu mai putea fi organizată pe principate sau pe regate mari absolutiste, fiindcă ea a venit cu o altă realitate demografică şi cu alte exigențe.

În fond, privind spre cauzele ce au dus la apariția statului național, observăm că ele sunt tot atâtea coordonate ale modernității, ale raționalității impuse de aceasta. Capitalismul generat de raționalitatea calculului, proiectul iluminist al educării maselor produse de către trecerea la producția în serie mare şi laicizarea au făcut necesară apariția unei organizări politice democratice. Aceasta este statul național, produs istoric care, în condițiile pieței globale şi a liberalizării domeniilor ce intrau exclusiv în competența sa, se redefineşte. Aşa-zisa dramă pe care o trăieşte această realitate nu este una specifică doar spațiului european, ci, aşa cum vom vedea, este una la nivel global.

Putem observa căpreocuparea pentru definirea legitimității puterii suverane s-a structurat pe două întrebări: *de ce trebuie să existe puterea suverană?* şi *cine este îndreptățit să o exercite?* Fiecare dintre aceste întrebări au primit răspunsuri diferite de la o epocă la alta.

Astfel, întrebarea „de ce trebuie să existe puterea suverană?" (care mai poate lua şi forma: de ce oamenii aleg să trăiască într-o ordine politică?) a primit următoarele răspunsuri: a) suveranitatea este expresie a voinței divinității (în lumea arhaică); este o lege naturală care stabileşte că cel puternic trebuie să-l supună pe cel slab (la sofişti); insuficiența funciară a omului îl determină pe acesta să se asocieze cu semenii săi pentru a putea supraviețui (la Platon); faptul de a fi o ființă socială este înscris în ființa umană (la Aristotel); există o lege universală ce stabileşte supunerea față de puterea suverană (stoici); un impuls spre unitate şi dorința de a-şi realiza interesele îi fac pe indivizi să locuiască în stat (Cicero); o lege naturală îi face pe cei nevolnici să asculte de înțelepți (Seneca); supunerea față de puterea suverană este necesara ispăşire a păcatului primordialşi celor săvârşite de fiecare (Aureliu Augustin); puterea suverană este cea care dă legile pozitive ce-l ajută pe om să se îndrepte spre fericire (Thoma

d'Acquino); insuportabilul trai în libertate absolută din starea naturală (caracterizat de frica de moarte şi dorinţa de mărire) i-a făcut pe indivizi să creeze printr-un pact puterea suverană (Hobbes); nevoia de a găsi un judecător obiectiv care să vegheze la respectarea legii naturale care îi pune pe indivizi la adăpost de abuzurile semenilor (Locke); nevoia de garant al respectării convenţiilor dintre indivizi (Hume); dorinţa celor puternici de a-şi apăra proprietatea (Rousseau); nevoia de autoguvernare prin corpul social care este naţiunea (naţionalismul).

La întrebarea „cine este îndreptăţit să exercite puterea suverană?" avem tot atâtea răspunsuri ca şi la prima: decendentul unei familii ce are ca strămoş o divinitate (în lumea arhaică); cel puternic (la sofişti); cel ce deţine cunoaşterea, adică filosoful-rege (la Platon); un regim mixt, în care îşi văd realizate interesele toate categoriile sociale, sau orice tip de regim se potriveşte moravurilor cetăţii (la Aristotel); cel ce poate asigura securitatea personală a oamenilor (stoici); un regim mixt care poate asigura unitatea indivizilor şi egalitatea acestora în faţa legii pentru realizarea intereselor acestora (Cicero); cei înţelepţi (Seneca); suveranul trimis de Dumnezeu să-i supună pe păcătoşi, sub îndrumarea Bisericii (Aureliu Augustin); suveranul care dă legile pozitive ce-l ajută pe om să se îndrepte spre fericire (Thoma d'Acquino); un monarh absolut, situat deasupra legii (Hobbes); un regim cu un mandat limitat în timp, aflat sub legi şi relegitimat periodic prin vot (Locke); un regim în care puterea politică este împărţită între mai mulţi semeni (Hume); cei ce reprezintă corpul social (Rousseau); reprezentanţii naţiunii (naţionalismul).

În prezent, ne aflăm într-o perioadă în care legitimitatea suveranităţii furnizată de naţionalism începe să fie redefinită. Asta nu înseamnă că a apărut peste noapte o altă sursă de legitimitate sau o altă poveste legitimatoare a suveranităţii la fel de coerentă precum cea oferită de naţionalism care o elimină total pe aceasta, ci doar că anumite fenomene economice, geostrategice, politice şi culturale reclamă redefiniri ale rolului statului naţional. Vom vedea în ce constau aceste redefiniri în capitolul următor.

4. Suveranitatea în condiţiile globalizării

Suveranitatea statului-naţiune se redefineşte în întreaga lume, fenomenul ce generează acest proces fiind *mondializarea*, cu nucleul său economic, *globalizarea*. În condiţiile transformării pieţei internaţionale într-una globală şi a apariţiei efectelor de natură socială, geostrategică şi culturală a acestui fenomen, apar întrebări privitoare la rolul pe care îl mai poate juca statul naţional, la măsura în care el are capacitatea de a gestiona fenomene care îi depăşesc limitele.

Cele mai acute dezbateri vizează domeniul economic, încercându-se determinarea modului în care statul național contemporan face față fluxurilor de capital şi acțiunilor multinaționalelor. În legătură cu aceste fenomene apar diverse opinii: unii cred că viitorul va aparține în exclusivitate structurilor supranaționale, aducând ca exemplu apariția Uniunii Europene, caz în care statul național ar fi o realitate depăşită; alții consideră că apariția structurilor suprastatale nu înseamnă automat şi dispariția statelor naționale, ci doar o redefinire a rolului lor.

Iată observația lui Zygmunt Bauman[68]: „Suveranitatea legislativă şi executivă a statului modern a fost nevoită să se sprijine pe «trepiedul» suveranității militare, economice şi culturale; altfel spus, pe dominația statului asupra resurselor desfăşurate în epicentrele difuze ale puterii sociale. Acum însă trebuie ca toate acestea să susțină instituția şi menținerea ordinii de stat. Era de negândit o capacitate eficientă de a face ordine care să nu fie susținută de abilitatea de a apăra eficient teritoriul împotriva concurenței celorlalte modele de ordine atât din afara cât şi din interiorul teritoriului, de abilitatea de a pune pe roate *Nationalökonomie* şi de abilitatea de a reuni atâtea resurse culturale cât să susțină identitatea şi specificitatea statului prin cumularea identității distinctive a cetățenilor săi".

Interesant de observat este faptul că globalizarea nu are peste tot aceeaşi configurație. Dacă în unele state liberalizarea s-a realizat la presiunea agenților economici, intrați în dispută cu pretențiile autorității publice, în altele tocmai autoritatea publică a fost motorul liberalizării. O analiză a acestor fenomene ne va dovedi că, deocamdată, negarea capacității de gestiune a statului poate fi un gest pripit şi că orice judecată în acest sens trebuie să se ferească de generalizări în favoarea contextualizării. Voi prezenta în cele ce urmează argumentele pe care le aduc atât cei care socotesc că asistăm la sfârşitul statului-națiune, cât şi ale celor care susțin că acesta este departe de a ieşi din istorie.

4.1. Proiecții pesimiste

Provocările globalizării au generat diverse forme de negare a statului națiune. Astfel, se afirmă şi se presupun: diminuarea autorității naționale, slăbirea puterii guvernelor în fața capitalului transnațional şi atrofierea statului național ca principiu organizatoric. Aceste argumente se bazează pe concepția unei economii globale, integrată doar de piață şi de capitalul transnațional. Conform susținătorilor unei asemenea perspective, globalizarea erodează rapid puterea statelor naționale prin întărirea rolului actorilor de piață şi prin fluxurile transfrontaliere de capital şi tehnologie. Deci, se spune, este subminată suve-

[68] Zygmunt Bauman, *Globalizarea şi efectele ei sociale* (Bucureşti: Antet, 1999), 67-68.

ranitatea statelor naţionale prin erodarea ideii unei „economii naţionale" care poate fi condusă eficient de către un guvern central.

Constatarea pe care o fac în special cei de orientare social-democrată este că instituirea pieţei libere este însoţită de dezordinea socială din interiorul statelor stabile politic şi de fărâmiţarea politică a lumii. Mişcarea liberă a capitalului ar fi dus la slăbirea puterii statelor mari şi la încurajarea apariţiei celor mici. „Slabe fiind – notează Zygmunt Bauman[69] – cvasi-statele pot fi cu uşurinţă reduse la rolul (util) de împrejmuiri locale atent păzite, asigurând un minimum de ordine necesar bunei desfăşurări a afacerilor, dar care nu trebuie privite cu teamă ca obstacole în calea libertăţii companiilor globale".

Globalizarea este văzută adesea ca un fenomen indus mai degrabă politic decât tehnologic, deschiderea pieţelor de capital fiind socotită un rezultat direct al acţiunii, voite sau nevoite, a guvernelor care au cedat la presiunea intereselor financiare, căutând să prevină crizele internaţionale şi eşuând în implementarea unor mijloace eficiente de control[70]. La aceasta, se adaugă şi faptul că un număr de state încearcă să încurajeze şi nu să limiteze internaţionalizarea activităţii lor în comerţ, investiţii şi producţie.

În aceeaşi notă opinează şi Hans-Peter Martin şi Harald Schumann[71], susţinând că „interdependenţa economică globală nu este în nici un caz un fenomen natural, ci a fost determinată în mod conştient de o politică dusă cu consecvenţă. Nimeni altcineva decât guvernele şi parlamentele au fost acelea care, prin hotărârile lor, cu fiecare lege, cu fiecare acord pe care le-au adoptat, au înlăturat barierele care stânjeneau circulaţia transfrontalieră a capitalului şi mărfurilor. De la liberalizarea comerţului cu devize în cadrul pieţei interne comunitare până la extinderea continuă a acordului privind comerţul mondial GATT, guvernanţii din ţările industriale vestice au creat ei înşişi, în mod sistematic, acea stare pe care acum nu o mai pot stăpâni". Iată că globalizarea este înfăţişată chiar ca un experiment scăpat de sub control, ca un fenomen provocat prin decizii politice dar care a ieşit de sub incidenţa acestora, care s-a autonomizat, fiind acum asemenea unei forţe naturale căreia trebuie să ne supunem.

Aceeaşi opinie o împărtăşesc Oskar Lafontaine şi Christa Müller[72], autori care, pornind de la un raport al Băncii Mondiale, în care se precizează că globalizarea economiei face ca „posibilităţile de a lua decizii să crească în cazul persoanelor

[69] Bauman, *Globalizarea*, 74.

[70] Tariq Banuri, Juliet B. Schor, ed., *Financial Opennes and National Autonamy* (Oxford: Claredon Press, 1992), cf. Linda Weiss, *Mitul statului lipsit de putere. Guvernarea economiei în era globalizării* (Bucureşti: Trei, 2002), 257.

[71] Hans-Peter Martin, Harald Schumann, *Capcana globalizării. Atac la democraţie şi bunăstare* (Bucureşti: Editura Economică, 1999), 20.

[72] Oskar Lafontaine, Christa Müller, *Nu vă fie teamă de globalizare. Bunăstare şi muncă pentru toţi* (Reşiţa: InterGraf, 1998), 34.

particulare şi al întreprinderilor şi să scadă în cazul politicienilor", susţin următoarele: „răspunzătoare pentru aceasta sunt guvernele însele. Pentru că ele au pus bazele pentru internaţionalizare prin liberalizarea comerţului şi a capitalului şi încurajarea atotputernicelor concerne care pot să existe pe piaţa mondială. Este adevărat că ele au plecat de la ideea că întărirea întreprinderilor naţionale va fi benefică şi pentru naţiune. […] Însă întreprinderile nu investesc doar din dragoste de patrie, ci din dragoste pentru câştig".

În afară de oamenii politici şi guverne, ca şi cauză a globalizării sunt indicaţi agenţii economici. Susan Strange[73] susţine că forţele impersonale ale pieţei mondiale, integrate de-a lungul perioadei postbelice mai curând de întreprinderile private din industrie şi comerţ decât de către deciziile comune ale guvernelor, sunt acum mai puternice decât statele despre care se presupune că le-ar aparţine autoritatea politică fundamentală asupra societăţii şi economiei. „Acolo unde statele erau cândva stăpâne ale pieţelor, acum pieţele sunt cele care, în multe probleme esenţiale, sunt stăpâne ale guvernelor statelor".

O dovadă a diminuării autorităţii statelor o constituie modificarea parteneriatului dintre acestea şi sindicate. Dacă până nu demult guvernul, sindicatul şi patronatul conveneau anual asupra unor obiective macroeconomice, începând că anii '90, ca urmare a creşterii puterii multinaţionalelor, sindicatele au devenit neputincioase în a-i opri pe managerii acestora să mute producţia către alte ţări, unde legislaţia muncii este minimală şi mecanismele necorporatiste sunt inexistente[74]. Astfel, statul şi sindicatul sunt parteneri ce şi-au pierdut ponderea în negocierea cu patronatul.

Declinul puterii statului ar putea fi constatat şi prin felul în care el asigură interesele unor grupuri sociale speciale – proprietari de pământ, pensionari sau acţionari – sau ale anumitor profesiuni privite altă dată ca stâlpi ai societăţii naţionale în Europa: armata şi biserica. Guvernele nu au putut să le protejeze de schimbările structurale din economia şi societatea mondială, care au dus la erodarea puterii, a privilegiilor şi a titlurilor lor.

În afară de aceste realităţi, Strange[75] mai ia în atenţie existenţa unor autorităţi non-statale a căror relaţie cu statul le plasează în următoarele categorii:

a) Autorităţi care susţin şi consolidează autoritatea statului: contabilitatea şi asigurările. Dacă până nu demult statul şi-a asumat deseori responsabilitatea de a transforma unele riscuri în costuri, acum aceste riscuri sunt lăsate pe seama individului şi deciziile aparţin factorilor de piaţă. Alături de aceste autorităţi non-statale mai pot fi enumerate birocraţiile internaţionale ale organizaţiilor

[73] Susan Strange, *Retragerea statului. Difuziunea puterii în economia mondială* (Bucureşti: Trei, 2002), 20.
[74] Strange, *Retragerea statului*, 108.
[75] Strange, *Retragerea statului*, 119-139.

interguvernamentale precum Fondul Monetar Internaţional, Banca Mondială sau Comisia Europeană. Pentru unele state puternice, aceste birocraţii sunt adjuvanţi bineveniţi, realizându-se o simbioză reală între birocraţia naţională şi cea internaţională. Dar, cetăţenii statelor mici şi sărace văd în secretariatele internaţionale drept instrumente ale unui nou colonialism colectiv, devotat prezervării sistemului capitalist.

b) Autorităţi a căror relaţie cu guvernele este variabilă sau ambiguă: unele asociaţii de întreprinderi internaţionale, carteluri transnaţionale, ONG-urile din domeniul sporturilor multinaţionale, artă, muzică. Autorităţile americane şi Consiliul Europei au demonstrat că segmentele de piaţă stabile sau preţurile ce se potrivesc nu sunt simple coincidenţe.

c) Organizaţii ce sunt contra-autoritate faţă de stat: mafia italiană, cartelul drogurilor din Columbia etc.. Acestea sunt angajate în activităţi declarate criminale şi ilegale de către guverne, dar, totodată, imită în oglindă multe dintre caracteristicile guvernului formal al statului. Se poate spune că şi statele, ca şi mafiile, sunt paraziţi economici: unele cer taxe pentru bunurile publice, iar celelaltecer taxă de protecţie. „Astăzi, atât mafiile, cât şi statele-naţiune sunt sub presiunea forţelor globalizării. Pentru ca fiecare să supravieţuiască în competiţia pentru segmente din piaţa mondială, raţionalitatea economică înseamnă a ţine cont mai puţin decât în trecut de rudenie (sau de etnicitate) ca bază pentru un simţ împărtăşit al comunităţii şi o bază pentru autoritatea legitimă. Totuşi, pentru amândouă, aceasta se poate petrece pe seama coeziunii sociale şi a autorităţii conferite de simţul identităţii comune".

Este dificil de trasat o graniţă fermă între autoritatea statelor şi cea a polilor de autoritate tocmai enumeraţi. Locul acestor autorităţi non-statale, spune Strange[76], „depinde în întregime de percepţiile statului, dacă el priveşte autoritatea non-statală ca pe un aliat, un partener folositor în ordonarea societăţii sau în managementul economiei, sau dacă îl priveşte ca pe un duşman, un rival pentru legitimitate şi putere".

Analizând relaţia dintre state şi alţi poli de putere, David Held[77] susţine că „există o disjuncţie clară între autoritatea oficială a statului şi întinderea spaţială a sistemelor contemporane de producţie, distribuţie şi schimb, care adesea funcţionează pentru a limita competenţa şi eficienţa autorităţilor politice naţionale". Internaţionalizarea producţiei şi a tranzacţiilor financiare, organizate în mare parte de companiile multinaţionale, au făcut ca regulamentele naţionale şi sistemele de reglementare naţionale pentru controlul şi dezvoltarea pieţelor să-şi fi pierdut în majoritatea cazurilor înţelesul tradiţional. De pildă, ideea unui mo-

[76] Strange, *Retragerea statului*, 118.

[77] David Held, *Democraţia şi ordinea globală*. *De la statul modern la guvernarea cosmopolită* (Bucureşti: Univers, 2000), 156.

nopol, care are un sens clar în cadrul unui stat-naţiune, e mai puţin clară în contextul competiţiei economice internaţionale (un monopol naţional s-ar putea să fie lipsit de semnificaţie economică pe piaţa internaţională). „Multe concepte ale formării politicii economice naţionale sunt acum de valoare îndoielnică", apreciază Held[78], motivul fiind acela că politica economică guvernamentală trebuie să fie compatibilă cu mişcările regionale şi globale ale capitalului, pentru a exista o similaritate între obiectivele lui şi tendinţele economiei internaţionale. Dacă apar perturbări între obiectivele guvernului naţional şi tendinţele economiei internaţionale, acestea se materializează în devalorizări monetare, scurgeri de capital către locuri mai sigure şi pierderi ale potenţialelor investiţii private. În aceste condiţii de interdependenţă, „reglementarea independentă «comandată şi controlată» riscă tot mai mult să devină imediat desuetă".

Aceste observaţii nu îl determină pe Held să accepte ideea caracterizării perioadei contemporane ca fiind un capitalism dezorganizat. Dar el acceptă faptul că există „un set de forţe care se combină pentru a restricţiona libertatea de acţiune a guvernelor şi statelor prin estomparea graniţelor politicii interne, transformând condiţiile luării de decizii politice, alterând contextul instituţional şi organizaţional al politicilor naţionale, modificând cadrul legal şi practicile administrative ale guvernelor şi făcând neclare responsabilităţile statelor naţionale însele"[79].

4.2. Proiecţii optimiste

Cei ce privesc cu optimism soarta statului în contextul globalizării susţin că acesta poate să coordoneze schimbarea mai eficient datorită instituţiilor sale care pot depăşi obstacole general recunoscute. Importantă este capacitatea lui de a absorbi rapid şi de a socializa riscul până la limitele cerute de tehnologiile producţiei moderne. Aşa cum observă Linda Weiss[80], oferind infrastructura, divizând riscurile şi încurajând cooperarea, statul se află în postura de a orchestra răspunsuri la competiţia tehnologică mai eficiente pe plan naţional. În acţiunile statului ce vizează economia industrială, se poate observa că unele au o capacitate transformativă mai puternică decât altele, adică o abilitate de a coordona schimbările din industrie pentru a răspunde contextului schimbător al competiţiei internaţionale.

Afirmarea Japoniei ca unul dintre liderii industriali, depăşind SUA în multe sectoare, precum şi impresionanta evoluţie economică a statelor din Asia de Est au constituit noi motive ale preocupării pentru puterea statului. Deci,

[78] Held, *Democraţia şi ordinea globală*, 161-162.
[79] Held, *Democraţia şi ordinea globală*, 166.
[80] Weiss, *Mitul statuluilipsit de putere*, 22-24.

această capacitate este de cea mai mare importanță pentru statul-națiune într-un mediu economic globalizant. Nu este vorba de intervenționism, deoarece toate statele intervin într-o anumită măsură, şi nici de impunerea de limitări asupra proceselor pieței. Pentru un stat, este mai importantă abilitatea de a-şi utiliza autonomia pentru a consulta şi a obține consensul şi cooperarea sectorului privat. Aceasta pentru că, prin legăturile cu grupurile economice cheie, statul poate obține şi face schimb de informații vitale cu producătorii, poate stimula participarea sectorului privat în domeniile importante de interes şi poate implica la un nivel mai înalt industria în aplicarea strategiei naționale.

Se poate vorbi astăzi de „interdependență coordonată", aceasta însumând o latură coordonativă a puterii şi una colaborativă, expresie ce descrie un sistem cu coordonare centrală, bazat pe colaborarea guvernului cu industria. Politicile pentru o anumită industrie, un anumit sector sau o tehnologie nu sunt pur şi simplu impuse de birocrați sau politicieni, ci sunt rezultatul unor consultări regulate şi intense şi al unei racordări la evoluția sistemului privat. Autonomia în procesul de decizie asupra politicilor face ca proiectele transformative ale guvernului să nu cedeze asupra intereselor clientelare sau particulare.

Multe societăți „transnaționale" au un mare grad de independență față de structurile statului din care provin. Dar, constată Weiss[81], majoritatea studiilor de specialitate au constatat că ponderea valorii adăugate produse în țara de origine este foarte mare. Deci, aceste societăți sunt firme „naționale" care operează internațional, menținând o locație de bază. Numărul companiilor cu adevărat transnaționale este destul de mic. Iar acolo unde există cosmopolitism, acesta pare a fi o trăsătură determinată „național". Analizând primele o sută de companii din lume, Ruigrok şi Van Tulder[82] concluzionau: „niciuna dintre acestea nu poate fi calificată ca realmente «globală», «fără țară de origine» sau «fără granițe» […] Până acum nicio firmă importantă nu a reuşit să-şi depăşească dependența de locația de bază". Se poate afirma că schimbările interne şi mondiale nu subminează capacitatea statului în general, ci mai cu seamă produc deplasări în fundamentul capacității statului pe măsură ce obiectivele transformative se modifică.

Prin deplasarea puterii de la stat la piețe, corporațiile au fost transformate în instituții politice care au relații cu societatea civilă. Aceste corporații sunt importante în fiecare stadiu al producției, când firmele acționează drept inovatori tehnici sau organizaționali, drept consumatori ai bunurilor şi serviciilor produse de alții, ca producători şi comercianți, ca patroni. Deplasarea s-a produs ca urmare a politicii duse de stat ce a făcut caaceste corporații să devină

[81] Weiss, *Mitul statului lipsit de putere*, 229.
[82] Winfried Ruigrok, Rob van Tulder, *The Logic of International Restructuring* (London, New York: Routledge, 1995), cf. Weiss, *Mitul statului lipsit de putere*, 229.

„organizatori centrali", „motoarele creşterii" activităţii economice, „forţa conducătoare" a tranzacţiilor internaţionale, inclusiv a comerţului. Toate acestea ne arată că nu trebuie să credem că firmele transnaţionale înlocuiesc statul. De exemplu, inovaţia este considerată de marile firme ca sursă a competitivităţii lor şi de aceea caută să nu o disemineze în spaţii geografice situate în afara propriului control. Astfel, brevetele de invenţii au un puternic caracter naţional. Doar Suedia, Elveţia, Olanda şi Marea Britanie au un sistem social de inovaţii foarte internaţionalizat. SUA tind să-şi disemineze inovaţiile, pe când Japonia şi Germania încearcă să-şi păstreze avantajele progreselor tehnologice naţionale beneficiind în acelaşi timp şi de importul de inovaţii din străinătate[83].

Faptul că statul îşi păstrează un rol însemnat chiar într-o economie globalizată este susţinut şi de către Hirst şi Thompson[84], autori ce consideră că eficienţa pieţei este dată de existenţa unor instituţii sociale şi mecanisme necomerciale de reglementare, identificând cinci niveluri interdependente de funcţionare a guvernării, de la cel al economiei mondiale până la cel al economiilor regionale din cadrul statelor-naţiune. Aceste niveluri ar fi:

1. guvernarea cu ajutorul acordului dintre membrii G-3 (UE, Japonia şi America de Nord) în scopul stabilizării cursului valutar, coordonării politicilor fiscale şi monetare şi limitării tranzacţiilor financiare speculative pe termen scurt;
2. guvernarea cu ajutorul creării unor agenţii internaţionale de reglementare într-un mare număr de state, care să supravegheze activităţile din comerţ, din investiţii străine directe sau respectarea standardelor comune de mediu;
3. guvernarea unor arii economice extinse de către blocuri comerciale şi de investiţii, precum UE sau NAFTA (Acordul Nord American de Comerţ Liber), lucru pe care statele-naţiuni medii nu le-ar putea realiza;
4. politici adoptate la nivel naţional, cu păstrarea echilibrului între competiţie şi interesele sociale majore, asigurând o coordonare economică cvasi-voluntară şi asistenţă în asigurarea unor condiţii pentru producţia cheie, îmbunătăţind performanţa economică naţională şi promovând industriile naţionale;
5. guvernarea la nivelul politicilor regionale în vederea asigurării serviciilor colective pentru sectoarele industriale, vizând creşterea competitivităţii internaţionale a acestora.

Deşi rolul statului de diriguitor al economiei este în prezent împărţit cu corporaţiile multinaţionale, totuşi el îşi menţine puterea de a susţine actorii economici din cadrul propriilor graniţe. Noul scop al guvernelor este să faciliteze şi să orchestreze actorii economici privaţi.

[83] Robert Boyer, „Cuvintele şi realităţile", în *Mondializarea dincolo de mituri*, coord. Serge Cordellier (Bucureşti: Trei, 2001), 22.

[84] Paul Hirst, Grahame Thompson, *Globalizarea sub semnul întrebării. Economia internaţională şi posibilităţi de guvernare* (Bucureşti: Trei, 2002), 263-264.

Discuțiile privitoare la mutațiile pe care le presupune mondializarea vizează şi aspectul cultural. În condițiile în care există tendința de preluare a modelului american, pluralismul care permite existența diverselor modele naționale este vital pentru cooperare internațională[85]. În afară de această monocultură instituțională, filosofii culturii mai vorbesc de apariția unei culturi globale, pastişate după cea americană, care ar duce la o lume electronică globală, producând moartea culturilor şi a statelor națiuni. Totuşi, aşa cum remarcă şi Philip Schlesinger[86], mediile culturale electronice şi tehnologia informației servesc la întărirea vechilor identități etnice şi încurajează crearea altora noi. Astfel, se poate vorbi de un fenomen de *glocalizare* (expresie ce aparține lui Roland Robertson), care înseamnă de fapt o redistribuire la nivel global a puterii şi libertății de acțiune, provocată de tehnologia vitezei, fapt ce se soldează cu o restratificare socială şi o nouă ierarhie socio-culturală mondială. Gellner[87] arată că, „deşi este puțin probabil ca vechea abundență a culturilor locale să se mențină, în afara unor simboluri şi sub formă de produs ambalat în celofan, ne va rămâne fără îndoială (şi din fericire) o pluralitate internațională de înalte culturi suficient de diverse. Ne putem încrede pentru perpetuarea lor în investiția infrastructurală făcută în ele. În parte, datorită faptului că multe granițe s-au adaptat deja la frontierele acestor culturi şi în parte fiindcă imperativul naționalist este acum atât de larg respectat încât societățile dezvoltate rareori îndrăznesc să-l sfideze şi încearcă să evite confruntările pe față cu el: din aceste diferite motive, societatea industrială târzie… poate fi prevăzută ca una din care naționalismul nu a dispărut, dar supraviețuieşte într-o formă mai domoală, mai puțin virulentă".

Contextul globalizării a provocat discuții şi cu privire la soarta democrației. Fiindcă se produce o redefinire a statului național şi pentru că democrația modernă a fost concepută în această formă politică, trecerea spre forme politice suprastatale reclamă o strategie de transferare a competențelor statelor națiuni spre acestea şi păstrarea controlului democratic asupra acestor organisme transnaționale. David Held[88] a elaborat un *model cosmopolit al democrației*, pe care l-a rezumat în următoarele opt puncte: (1) „ordinea globală se compune din multiple rețele suprapuse de putere ce implică: corpul, bunăstarea, cultura, asociațiile civice, economia, relațiile coercitive şi violența organizată, relațiile legale şi reglementative"; (2) toate grupurile intersectează fiecare rețea de putere, formând fundamentul unui sistem legal puternic – legea democrată cosmopolită; (3) sunt adoptate principii ce delimitează sfera de acțiune individuală şi publică şi standarde inviolabile pentru tratamentul tuturor; (4) întocmirea legilor se

[85] Hirst, Thompson, *Globalizarea sub semnul întrebării*, 311.
[86] Philip Schlesinger, „On national identity: some conceptions and misconceptions criticised", în *Social Science Information* 26, 2 (1987): 219-264, cf. Smith, *Naționalism şi modernism*, 222.
[87] Gellner, *Națiuni şi naționalisme*, 182.
[88] Held, *Democrația şi ordinea globală*, 320-321.

realizează în aceste cadre, în diferite locaţii şi niveluri, fiind dublată de întărirea rolului tribunalelor regionale şi internaţionale pentru monitorizarea autorităţilor politice şi sociale; (5) apărarea autodeterminării şi crearea unei structuri comune de acţiune politică pentru protejarea binelui democratic devin priorităţi colective; (6) de aici decurg principiile justiţiei sociale, după care distribuirea şi exploatarea resurselor trebuie să facă parte din procesul democratic şi dintr-o structură de acţiune comună; (7) rezolvarea conflictelor pe principiul relaţiilor non-coercitive, utilizarea forţei fiind justificată după epuizarea celorlalte căi şi dacă este vorba de ameninţări la adresa democraţiei; (8) oamenii pot fi membri în orice comunităţi, având acces la diverse forme de participare politică. Deci, nu este vorba de o abandonare a indivizilor în braţele unor structuri asupra cărora să nu aibă nici un control şi nici de desfiinţarea statelor naţiuni. Din stategie nu sunt eliminate acţiunile politice ale statelor naţionale.

În pofida temerilor apărute în legătură cu soarta statului naţional în contextul globalizării, putem afirma că acesta este departe de a dispărea, el traversând doar o perioadă de redefinire. Necesitatea unei minime reglementări şi a solidarităţii şi stabilităţii sociale necesare funcţionării economiei sunt doar motivele minime care vor menţine această realitate politică. Din această perspectivă, nici integrarea europeană nu este un proces care elimină autoritatea statului naţiune.

5. Suveranitatea statelor din Uniunea Europeană

Este evident faptul că, după canoanele clasice, statele membre ale Uniunii Europene nu mai deţin suveranitatea întreagă. După cum remarca şi David Held[89], în UE, „orice concepţie de suveranitate care presupune că aceasta ar fi o formă de putere publică indivizibilă, nelimitabilă, exclusivă şi perpetuă – întruchipată în cadrul statelor individuale – nu mai este actuală". Economiile statelor membre sunt, în parte, supuse normelor comunitare, majoritatea statelor au renunţat la moneda naţională pentru a trece la *euro*, este în curs de constituire un corp de armată europeană, a apărut funcţia de Înalt Reprezentant pentru politica externă (persoana care deţine această funcţie poate semna tratate în numele Uniunii) iar în domeniile precum justiţie şi afaceri interne s-au creat structuri integrate de cooperare politică ce vor duce, după o anumită perioadă de timp, la o poliţie europeană. De asemenea, astăzi se vorbeşte mai mult ca niciodată de cultură europeană, afirmându-se necesitatea adoptării bagajului cultural european cu valorile pe care UE le-a asumat în tratatele fondatoare. Din această perspectivă, este clar pentru oricine că nu mai putem vorbi de suveranitatea statelor membre

[89] Held, *Democraţia şi ordinea globală*, 140.

după modelul clasic. Dar nici nu putem spune că statele membre şi-au pierdut suveranitatea, în condiţiile în care ele au armate, poliţii, justiţii, culturi şi economii proprii.

Temerile faţă de o presupusă ameninţare la adresa suveranităţii statelor membre au la origine, de cele mai multe ori, necunoaşterea. Este suficientă o scurtă analiză a principiului după care este împărţită autoritatea în UE pentru a dovedi că nu se poate vorbi de o uzurpare sau de o afectare gravă a suveranităţii statelor membre.

Încă de la crearea Comunităţilor Europene, s-a pus problema redefinirii suveranităţii statelor membre. Viitoarele realităţi politice urmau să fie mai mult decât organizaţii internaţionale, tocmai pentru că scoteau de sub autoritatea naţională domenii din economiile acestora. Funcţionalismul, metoda pe care Jean Monnet a împrumutat-o de la David Mitrany, a oferit soluţia la această problemă. Specialistul în relaţii internaţionale propunea depăşirea eşecurilor abordărilor clasice prin una ce presupunea demararea cooperărilor pronind de la tratarea unor probleme transnaţionale. Potrivit acestei metode, era necesară identificarea nevoilor ce depăşeau graniţele naţionale pentru crearea unei forme de administrare asociată acestora. Prudent fiind faţă de sensibilităţile manifestate penmtru prezervarea suveranităţii, Mitrany[90] ţinea să precizeze că noua abordare nu presupunea „predarea suveranităţii, ci doar punerea laolaltă a unei proporţii suficient de mare din aceasta pentru îndeplinirea participativă a sarcinii de rezolvat". Pentru realizarea acestui obiectiv, el recomanda înfiinţarea unor agenţii funcţionale capabile să-şi asume autoritatea supranaţională în anumite sectoare ce urmau a fi scoase de sub autoritatea naţională, deciziile urmând a fi luate de către agenţiile funcţionale ce se plasau într-o relaţie de complementaritate cu autorităţile naţionale. De la această teorie a pornit Monnet în crearea Comunităţii Europene a Cărbunelui şi Oţelului.

După cum am mai arătat şi cu altă ocazie[91], „între teoria funcţionalistă şi funcţionalismul lui Monnet există atât asemănări, cât şi deosebiri. Şi Monnet era încrezător în capacitatea unor agenţii funcţionale de a crea o solidaritate care să se substituie tensiunilor generate de naţionalismele ţărilor Europei; şi pentru el, ca şi pentru funcţionalişti, scopul integrării funcţionale era pacea. [...] Dar, Monnet înţelegea realizarea acestui scop într-un mod diferit faţă de funcţionalişti, deoarece punea la baza solidarităţii europene decizia politică, nu loialitatea

[90] David Mitrany, „The Functional Approach to World Organization", *The new international actors: the UN and the CEE*, ed. C. A. Coosgrove, K. J. Twitchett (London: Macmillan, 1970), 62, cf. Martin Holland, „Integrarea europeană şi ideile lui Jean Monnet. Federalism versus interguvernamentalism", în *Polis* 3 (1995): 15.

[91] Sorin Bocancea, *Instituţii şi politici publice în Uniunea Europeană* (Iaşi: Cantes, 2004), 123-124.

de tip funcționalist". Aşa cum notează Martin Holland[92], „Monnet credea că forme succesive de integrare funcțională ar crea în mod inevitabil un fel de federalism; acest proces ar fi urmat să fie gradual şi cumulativ, pe măsură ce sectoare noi ar fi transferate de la nivelul de competență național la cel comunitar". Funcționalismul lui Mitrany nu indica o astfel de finalitate. Abia Ernst Haas[93] va ataşa teoriei funcționaliste obiectivul politic: federația europeană. El vedea în integrare „procesul prin care actorii politici din câteva zone naționale distincte sunt convinşi să-şi transfere convingerile, aşteptările şi activitățile politice către un centru nou mai larg, ale cărui instituții posedă sau cer jurisdicție asupra statelor naționale existente". Procesul de integrare urma să pornească din domeniul economic, iar mecanismele necesare atingerii acestui obiectiv sunt instituțiile centrale cu autoritate supranațională. El considera că integrarea va fi realizată de fenomenul expansiv sub forma *revărsării marginale* – adică, integrarea într-un sector avea consecințe şi în alte sectoare adiacente. Pentru că realitatea nu a confirmat teoria lui Haas, Robert Keohane şi Stanley Hoffman[94] au propus o reformulare a acesteia, arătând că motorul revărsării marginale este negocierea interguvernamentală. Întreaga istorie a Comunităților Europene confirmă ceea ce susțin cei doi autori.

Faptul că relațiile dintre statele membre şi UE sunt în cea mai mare parte de natură juridică, reglementate de mii de acte normative, îngreunează perceperea acestora de către publicul larg, motiv pentru care a apărut o întreagă mitologie ce aruncă asupra acestor relații fie o tentă pozitivă (prezentând UE ca fiind soluția pentru rezolvarea tuturor problemelor), fie una negativă (în care UE apare ca sursa tuturor relelor). Dar, simpla lecturare a tratatelor ne poate edifica asupra relațiilor dintre statele membre şi UE.

În Art. 4 (2) al *Tratatului de la Lisabona*[95] se afirmă: „Uniunea respectă egalitatea statelor membre în raport cu tratatele, precum şi identitatea lor națională, inerentă structurilor lor fundamentale politice şi constituționale, inclusiv în ceea ce priveşteautonomia locală şi regională. Aceasta respectă funcțiile esențiale ale statului şi, în special, pe cele careau ca obiect asigurarea integrității sale teritoriale, menținerea ordinii publice şi apărarea securitățiinaționale. În special, securitatea națională rămâne responsabilitatea exclusivă a fiecărui stat membru".

[92] Holland, „Integrarea europeană şi ideile lui Jean Monnet", 16-18.

[93] Ernst Haas, „International Integration: the European and the Universal Process", în *Internacional Organization* 15 (1991): 336, cf. Martin Griffiths, *Relații internaționale. Şcoli, curente, gânditori* (Bucureşti: Ziua, 2003), 293.

[94] Robert O. Keohane, Stanley Hoffman, *Conclusions: Community Politics and Institutional Change*, cf. Holland, „Integrarea europeană şi ideile lui Jean Monnet", 19.

[95] ***, „Tratatul de la Lisabona de modificare a Tratatului privind Uniunea Europeană şi a Tratatului de instituire a Comunității Europene, semnat la Lisabona, 13 decembrie 2007", în *Jurnalul oficial al Uniunii Europene*, C 306, Anul 50, 17 decembrie 2007.

Într-o conferință ținută în 2002, Ioschka Fischer[96] spunea că „finalizarea integrării europene poate fi dusă la bun sfârşit numai dacă se va baza pe o divizare a suveranității între Europa şi statele naționale. Tocmai acest fapt se ascunde în spatele conceptului de subsidiaritate…". Acest principiu este clar enunțat în Tratat, la Articolul 5:

„(1) Delimitarea competențelor Uniunii este guvernată de principiul atribuirii. Exercitarea acestor competențe este reglementată de principiile subsidiarității şi proporționalității.

(2) În temeiul principiului atribuirii, Uniunea acționează numai în limitele competențelor care i-au fost atribuite de statele membre prin tratate pentru realizarea obiectivelor stabilite prin aceste tratate. Orice competență care nu este atribuită Uniunii prin tratate aparține statelor membre.

(3) În temeiul principiului subsidiarității, în domeniile care nu sunt de competența sa exclusivă, Uniunea intervine numai dacă şi în măsura în care obiectivele acțiunii preconizate nu pot fi realizate în mod satisfăcător de statele membre nici la nivel central, nici la nivel regional şi local, dar datorită dimensiunilor şi efectelor acțiunii preconizate, pot fi realizate mai bine la nivelul Uniunii.

(4) În temeiul principiului proporționalității, acțiunea Uniunii, în conținut şi formă, nu depăşeşte ceea ce este necesar pentru realizarea obiectivelor tratatelor".

De la înființarea Comunităților Europene până în prezent, se poate remarca o cedare treptată sau o împărțire a competențelor între instituțiile comunitare şi cele ale statelor membre. De asemenea, în statele membre se aplică principiul preeminenței dreptului comunitar. Dar, trebuie precizat următorul aspect: întreaga legislație europeană este produsul instituțiilor europene în care funcționează principiul dublei legitimități. La nivelul Comisiei Europene, comisarii provin din statele membre, dar apără interesele UE; la nivelul Parlamentului European, parlamentarii sunt aleşi de către cetățenii din statele membre dar participă la procesul legislativ european; Consiliul European, care asigură guvernământul politic al Uniunii, este format din şefii de state şi de guverne, cu legitimitate în statele mambre dar care decid direcțiile strategice ale UE. Doar Consiliul de Miniştri rămâne instituția interguvernamentală în cadrul căreia sunt negociate interesele statelor membre, dar şi în această instituție s-a ajuns ca majoritatea deciziilor să se ia prin vot majoritar.

Morgenthau[97] observa că doctrina suvernaității suferă reinterpretări, revizuiri şi atacuri, sursa acestor îndoieli fiind aparenta incompatibilitate între

[96] Ioska Fischer, „Federația europeană", prelegere susținută la 12 mai 2000 la Universitatea Humboldt din Berlin, în *Provincia* 2 (2000), supliment al cotidianului *Ziua*, http://www.provincia.ro/rindex.html, 27.08.2008.

[97] Morgenthau, *Politica între națiuni*, 333.

presupunerea că dreptul internațional impune limitări juridice asupra națiunilor şi presupunerea că aceleaşi națiuni chiar sunt suverane. „Adevărul totuşi este că suveranitatea este incompatibilă doar cu un sistem de drept internațional puternic şi eficace, deoarece este centralizat. Nu este deloc incompatibilă cu o ordine juridică internațională descentralizată şi, de aceea, slabă şi ineficace, întrucât suveranitatea națională este chiar sursa acelei descentralizări, slăbiciuni şi ineficiențe".

Privind spre UE, observăm că, între ordinele juridice naționale şi cele internaționale se interpune ordinea juridică comunitară, din ce în ce mai coerentă şi mai puternică. Judecând în maniera lui Morgenthau, putem spune că această ordine îngrădeşte manifestarea suveranității naționale a statelor membre. Dar, nu se poate eluda faptul că între ordinea juridică națională şi cea comunitară nu este o relație rigidă. Cele trei principii (ale atribuirii, subsidiarității şi proporționalității) completate de principiul dublei legitimități asigură un negociat şi paşnic transfer de suveranitate de la statele membre spre UE. Procesul acesta va fi de durată şi deocamdată este greu de prevăzut când şi în ce stadiu se va opri. Important este că nu asistăm la un atac la adresa suveranității statelor membre, ci la o cedare negociată a unor elemente de suveranitate, proces ce urmăreşte tocmai consolidarea suveranității statelor membre (în noua sa formă şi dimensiune) în condițiile globalizării. Depinde care va fi finalitatea procesului de integrare europeană (federație, confederație sau uniune de state cu suveranitate limitată). Europenii vor decide acest lucru în viitoarele decenii.

*
* *

Chiar dacă în construcțiile teoretice nu a fost formulat tot timpul în mod explicit termenul de „suveranitate", atunci când s-a vorbit de „putere politică", „regim politic", „rege" ş. a. m. d., a fost în mare parte vorba de această realitate. Tocmai din acest motiv şi pentru că acest concept a cunoscut o evoluție în timp, am considerat necesară o prezentare a lui dincolo de definițiile pe care le primeşte astăzi din partea teoreticienilor din domeniile filosofiei, dreptului internațional public sau relațiilor internaționale.

Faptul că înțelesurile „suveranității" se schimbă de la o epocă la alta este de natură să îmbogățească acest concept şi nicidecum să-l golească de sens. Redefinirile la care asistăm în prezent sunt provocări pentru a ține pasul cu o societate dinamică. Aşa cum s-a întâmplat de-a lungul timpului, actorii suveranității se vor schimba şi vor apărea noi fundamente ale legitimității acesteia. Dar, dincolo de toate acestea, un lucru va rămâne constant: întotdeauna cineva (persoană, grup de persoane, instituții) va decide asupra excepției într-o ordine politico-juridică. Acela va fi suveranul.

Bibliografie utilă:

Agnew, John. *Globalization and Sovereignty*. Lanham: Rowman & Littlefield Publishers, 2009.

Arion, Cristina. *Suveranitate națională și integrare europeană*. Iași: Polirom, 2002.

Aurescu, Bogdan. *Noua suveranitate*. București: All Beck, 2003.

Bartelson, Jens. *A Genealogy of Sovereignty*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.

Bataille, Georges. *Suveranitatea*. Pitești: Paralela 45, 2004.

Biersteker, Thomas J., Cynthia Weber, ed. *State Sovereignty as Social Construct*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

Bolintineanu, Alexandru, Adrian Năstase, Bogdan Aurescu. *Drept internațional contemporan*. București: All Beck, 2000.

Camilleri, Joseph A., Jim Falk. *The End of Sovereignity? The Politics of Shrinking and Fragmented World*. Aldershot: Edward Elgar, 1992.

Djuvara, Mircea. *Teoria generală a dreptului*. București: All, 1995.

Elshtain, Jean B. *Sovereignty: God, State, and Self (Gifford Lectures)*. New York: Basic Books, 2008.

Fowler, Michael Ross, Julie Marie Bunck. *Law, Power, and the Sovereign State: The Evolution and Application of the Concept of Sovereignty*.University Park: Pennsylvania State University Press, 1995.

Hall, John A., G. John Ikenberry. *Statul*. București: DU Style, 1998.

Havercoft, Jonathan. *Captives of Sovereignty*. Cambridge: Cambridge University Press, 2011.

Held, David, Anthony McGrew, David Goldblatt, Jonathan Perraton. *Transformări globale. Politică, economie și cultură*. Iași: Polirom, 2004.

Hinsley, Francis Harry. *Suveranitate*. Chișinău: Știința, 1998.

Ionescu, Cristian. *Drept constituțional și instituții politice, teoria generală a instituțiilor politice*. București: Lumina Lex, 1997.

Jackson, Robert. *Sovereignty: The Evolution of an Idea (Key Concepts)*. Cambridge: Polity, 2007.

Jacobsen, Trudy, Charles Sampford, Ramesh Thakur, ed. *Re-envisioning Sovereignty. The End of Westphalia?*. Aldershot: Ashgate, 2008.

Kahn, Paul W. *Political Theology: Four New Chapters on the Concept of Sovereignty*. New York: Columbia University Press, 2011.

Korowicz, Marek Stanisław. *La souveraineté des États et l'avenir du droit international*.Paris: A. Pedone, 1945.

Krasner, Stephen D. *Sovereignty: Organized Hypocrisy*. Princeton: Princeton University Press, 1999.

Krasner, Stephen D., ed. *Problematic Sovereignty*. New York: Columbia University Press, 2001.

Luzárraga, Francisco Aldecoa, Mercedes Guinea Llorente. *Europa viitorului. Tratatul de la Lisabona*. Iași: Polirom, 2011.

Lyons, Gene M., Michael Mastanduno, ed. *Beyond Westphalia?: National Sovereignty and International Intervention*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1995.

Maritain, Jacques. *Omul şi statul*. Iaşi: Institutul European, 2008.

Mayall, James. *Politica mondială: evoluția şi limitele ei*. Bucureşti: Antet, 2002.

Năstase, Adrian, Bogdan Aurescu, Ion Gâlea. *Drept internațional contemporan*. Bucureşti: Universul Juridic, 2007.

Philpott, Dan. *Revolutions in Sovereignty: How Ideas Shaped Modern International Relations*. Princeton: Princeton University Press, 2001.

Philpott, Dan. „Sovereignty". În *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2010. http://plato.stanford.edu/entries/sovereignty/.

Schmitt, Carl. *Teologia politică*. Bucureşti: Universal Dalsi, 1996.

Spruyt, Hendrik, *The Sovereign State and Its Competitors*. Princeton: Princeton University Press, 1994.

Ungureanu, Radu-Sebastian, coord. *Securitate, suveranitate şi instituții internaționale*. Iaşi: Polirom, 2010.

Wind, Marlene. *Sovereignty and European Integration: Towards a Post-Hobbesian Order*. Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2001.

*** *Suveranitate națională şi integrare europeană*. Iaşi: Polirom, 2002.

Indice de autori şi concepte fundamentale

A

Ackerman, Bruce / 19, 81
Agamben, Giorgio / 234, 235
alegeri libere / 44-45, 54
Ahmed, Leila / 202
Al-Hibri, Azizah Y. / 202
Alexy, Robert / 47
analiză ideologică / 164, 184
Anderson, Elizabeth / 56, 67, 75-78
androcentrism / 63, 103
Annan, Kofi / 153
Anthony, Susan B. / 94
apreciere socială / 65
Arendt, Hannah / 13
argumentul normativității / 91
argumentul particularității / 91
Aristotel / 60, 106, 241-244, 250-251, 259-260
Arneson, Richard / 67, 70, 74-76
Augustin, Aurelius / 225, 248-250, 259-260

B

Bachelier, Christian / 255
Backford, James / 146
balanță de putere / 119
Banuri, Tariq / 262
Bauman, Zygmunt / 160, 261-262
Beck, Ulrich / 149, 158, 160
Beitz, Charles R. / 47
Bem, Sandra / 102-103
Benhabib, Seyla / 12-14, 20, 111, 204
Bessette, Joseph / 12-13
Biersteker, Thomas J. / 153, 274
bilingvism / 193
Blaffer Hrdy, Sarah / 98
Blattberg, Charles / 32-33, 35
Blumenberg, Hans / 207, 212, 214, 229
Bluntschli, Johann Caspar / 254
Bocancea, Cristian / 7, 249
Bohman, James / 13-14, 36
Boyer, Robert / 267
Brown, Olympia / 94
Brzezinski, Zbigniew / 121-122, 135
Buchanan, Allen / 61
Burke, Edmund / 13
Bussey, Kay / 101
Butler, Judith / 91-92, 105

C

Caney, Simon / 60
Canivez, Patrice / 209, 229
capabilism / 67, 76
Caputo, John D. / 222, 224-225, 227, 230
caritate / 60-61
Carnoy, Martin / 151
Casanova, Jose / 228-229
Castells, Manuel / 150-151, 161
Castles, Stephen / 147
Chodorow, Nancy / 95, 101
Cicero / 244-245, 259-260

Clark, Ian / 143, 155
Cohen, G. A. / 8, 60, 62, 67, 70, 74-75
Cohen, Joshua / 16-17, 31, 83, 201
Cohen, Theodore F. / 96
compatibilism / 154-155
comunitarianism / 147
consens prin suprapunere / 78
consensualism / 9, 18, 21-22
conservatorism / 164, 179-181, 183-184
Cooper, Robert / 135, 156
Cordellier, Serge / 161, 267
Crick, Bernard / 41
Culianu, Ioan Petru / 226-227
cunoaştere practică / 158 / 181
tehnică / 181

D
Dahl, Robert / 36, 44-45, 47, 57, 189
Daly, Mary / 94
Davidson, Alasdair / 147
Davis, Angela / 94
De Beauvoir, Simone / 86, 87, 94, 109, 111
demnitate umană / 201
democraţie deliberativă / 9, 12-13, 16
liberală / 43-45
determinism biologic / 86, 105, 108
geografic / 117, 119
politic / 155
Dewey, John / 13
distorsiune / 166, 176, 177, 178
distributivism non ~ 61-62, 64, 66
Dollar, David / 152-153
dominaţie / 32, 34, 44, 62, 64, 86, 93, 164-165, 168, 170-173, 176, 184, 188
dreptate distributivă / 60, 62, 74
socială / 59-62, 78-80
~ şi caritate / 60-61
dreptatea ca echitate / 67, 69
îndreptăţire / 67, 70
drepturi naturale / 46
Dryzek, John / 12-13, 26-27, 36, 40-41, 57
Dugin, Alexander / 121, 134
Dworkin, Andrea / 94, 111
Dworkin, Ronald / 62, 67, 73-74

E
Eagley, Alice / 103
egalitate a oportunităţilor / 67-68, 74
complexă / 73
egalitarianism al şansei / 67, 69, 74-75
Elster, Jon / 10, 13, 14
epistemologie / 174-175, 180
Eriksen, Erik Oddvar / 47
Eriksen, Thomas Hylland / 147
eşec discursiv / 29
esenţialism biologic / 103
exploatare / 64, 75, 128, 130, 134, 151, 269

F
failibilitate / 182
falsă conştiinţă / 172
Farrell, Warren / 95-96
Fausto-Sterling, Anne / 90, 111
feminism anti / 85-86, 93-96, 201
Firestone, Shulamith / 94
Fischer, Ioska / 272
Fishkin, James / 15, 19, 36-37
fragmentare / 149, 155, 201, 257
Fraser, Nancy / 63-66
Freeden, Michael / 46, 179, 191
Freud, Sigmund / 100-101
Friedan, Betty / 94, 111

Friedman, Jonathan / 149
Friedman, Thomas L. / 146, 161
Fukuyama, Francis / 39, 55, 122

G
Gamble, Andrew / 151
Geddes, Patrick / 108
Geertz, Clifford / 177
Gellner, Ernest / 257-258, 268
gen polarizare de 103
sex / 87, 89
(distincția între) / 90, 95
stereotipuri de / 103, 104
studii de / 92
geostrategie / 120, 121, 122
Gerring, John / 165-170
Giddens, Anthony / 147, 149-150, 161, 254
Gilligan, Carol / 95
Gilpin, Robert / 151
globalizare / 120, 124, 139, 141, 143, 145-146, 148, 150-156, 158
Gogarten, Friedrich / 208, 229
Goldblatt, David / 142, 274
Goldstein, Joshua S. / 236
Griffin, Susan / 94
Griffiths, Martin / 271
Gutmann, Amy / 11, 14-15, 37, 195, 201, 204

H
Haas, Ernst B. / 156, 271
Habermas, Jürgen / 11-13, 37, 190, 201, 208, 213-214, 219-220, 222, 228-229
Hall, Rodney / 153
Hamilton, Alexander / 51, 257
Hannerz, Ulf / 148
Haslanger, Sally / 88, 90
Haushofer, Karl Ernst / 116, 118, 120
Hayek, Friedrich / 57, 78-80
Hazard, Paul / 231
Hegel, Georg Wilhelm Friedrich / 53-54, 58, 179, 192, 207-208, 211, 213-224, 226, 229
Held, David / 37, 39, 57, 142, 148, 150, 153-154, 160-161, 264-265, 268-269, 274
Hermet, Guy / 258
heterosexism / 63
Hindess, Barry / 165
hiperglobalism / 150, 154
Hirst, Paul / 161, 267-268
Hobbes, Thomas / 13, 47-49, 179, 251-252, 260
Hobsbawm, Eric J. / 254, 256-257
Holland, Martin / 76, 270-271
homofobie / 63
Honneth, Axel / 63-66
Hopper, Paul / 143
Hume, David / 179, 199, 252-253, 260

I
identitate / 42, 64, 91, 188, 201, 216, 222
ideologie / 147, 151, 164-165, 167, 169-175, 177-179, 181, 183-185, 187-189, 193-194, 200
ignoranță rațională / 29-30
Iliescu, Adrian-Paul / 7, 43, 187, 251
imperialism cultural / 146
integrare / 126, 155, 166, 168, 177-178, 187-189, 196, 220, 271, 273
intercultural / 78, 197-198
interdependență / 155, 262, 265,-266
interese / 10, 13, 17, 32, 49, 130, 134, 164, 166, 169, 187-188, 190

Irigaray, Luce / 95
istorie / 107-108, 114, 140, 160, 163, 172, 221, 223, 225, 227, 233, 248, 261, 271
Ivison, Duncan / 205

J
Jay, John / 51

K
Kant, Immanuel / 106-107, 183, 222
Kauppi, Mark / 153
Keane, John / 161, 190
Keohane, Robert / 271
Kimmel, Michael S. / 96
King, Preston / 235-237
Kissinger, Henry / 121-122, 136
Kjellén, Rudolf / 116-117
Kohlberg, Lawrence / 102
Kraay, Aart / 152-153
Krasner, Stephen / 154, 274
Krause, Sharon / 51
Kukathas, Chandran / 40, 88, 197, 202, 205
Kymlicka, Will / 62, 195, 197, 203, 205, 258

L
Lafontaine, Oskar / 161, 262
legitimitate / 14, 26, 31, 176, 232, 238, 241, 253-255, 260, 264, 272
liberalism / 39, 40, 43, 164, 179, 181, 197 neo~ 40, 51
liberalizarea comerţului / 151, 262-263
economică / 152
financiară / 151
pieţelor / 130, 149
libertate / 14, 45, 49, 70-71, 73, 107, 181, 201, 216, 237, 252, 260
libertăţi de bază / 67
Lijphard, Arend / 41
Lipschutz, Ronnie D. / 155
Locke, John / 13, 46, 48-51, 55, 251-252, 260
Lübbe, Hermann / 209, 229-230

M
Mackinder, Halford J. / 117-118, 120, 122
MacKinnon, Catherine / 94, 112
Madison, James / 51-52
Mahan, Alfred Thayer / 116-118, 122
mandat deliberativ / 25
reprezentativ / 31
Mandeville, Bernard de / 43
Manent, Pierre / 55
Mann, Michael 155
Mannheim, Karl / 173-177, 183
marginalizare / 64
Marti, Jose Luis / 14, 20, 31
Martin, Hans-Peter / 161-162
Marx, Karl / 53-54, 165, 171-174, 177, 179, 208, 211, 228
marxism / 172, 183
Mazlish, Bruce / 141
McGowan, John / 43
McGrew, Anthony / 142, 274
McLuhan, Marshall / 147
Menéndez, Agustín José / 47
Messner, Michael A. / 96
Milbank, John / 214, 219, 222, 223-224, 230
Mill, John Stuart / 13, 254
Miller, David / 41, 62, 74, 82, 171, 205, 232
Millet, Kate / 94

minimalism / 20
minorități naționale / 63, 194
sexuale / 63, 64, 194-195
Mischel, Walter / 101
Mitrany, David / 270-271
Mittelman, James H. / 143, 161
Modelski, George / 143
modernitate / 46, 48, 142, 181, 184, 199, 207-208, 213-214, 219, 223, 228
Molinari, Gustave de / 257
Moller Okin, Susan / 82, 94, 201
Monnet, Jean / 270-271
Monod, Jean-Claude / 211-213, 230
Montesquieu, Charles-Louis de Secondat / 51
Morgenthau, Hans J. / 231, 236-237, 272-273
Müller, Christa / 161, 262
multiculturalitate / 193-195
multiculturalism descriptiv / 194
normativ / 194-195

N
nedreptăți structurale / 63
neşansă „oarbă" / 74
neşansă prin opțiune / 74-75
Nozick, Robert / 47, 62, 67, 69-72
Nussbaum, Martha / 67, 70, 76-78, 81-82, 201

O
O'Flynn, Ian / 12
Oakeshott, Michael / 181-182
Ohmae, Kenichi / 140-141, 150, 158-159
opresiune / 28, 62, 202
organicism / 116
Otto, Walter F. / 238

P
Parekh, Bhikhu / 39, 63, 195-197, 205
paritate participativă / 62
Parker, David / 232
Parkinson, John / 30
participare directă / 15, 23
politică / 27, 269
particularism / 126, 198
Perraton, Jonathan / 142, 274
Pettit, Philip / 15, 37, 187
Pevenhouse, Jon C. / 236
Piano, Aili / 44
piață liberă / 79, 150
Piatkowski, Adelina / 243
Pincione, Guido / 23, 29-30
Platon / 53-54, 58, 234, 240-245, 248-260
pluralism cultural / 194, 203
polarizare / 103
politică a diferenței / 63
de recunoaştere / 63, 193
Popescu, Corneliu-Liviu / 236-237
Popper, Karl / 52-54, 58, 182-183
postmodernism / 120, 139, 194, 198, 226
postmodernitate / 55, 139, 226
poziție originară / 68
poziții sociale / 89, 163
principiul diferenței / 67-70
principiul egalității echitabile a oportunităților / 67
principiul libertăților egale / 67-68
proceduralism / 20, 31-32
proceduri agregative / 34
proceduri deliberative / 19, 36
proiecția clasică / 247
contractului social / 254
epistemologică / 179-180
ideologică / 163
interesului național / 150

Puddington, Arch / 44

R
Rakowski, Eric / 67, 74-75
rasism / 63
răspundere deliberativă / 24
raționalitate comunicativă / 222, 228
centrată pe subiect / 228
Ratzel, Friedrich / 116-117
Raz, Joseph / 197, 205
Rawls, John / 13, 37, 59-60, 62, 67-69, 77
realism de gen / 90
recunoaştere / 11, 62-65, 97, 156, 175, 193-194, 196, 198, 201, 203, 220-222, 224
redistribuție / 63, 71
Regh, Willam / 13-14
regim internațional / 156
politic mixt / 243-245, 260
relativism / 21, 32, 200, 227, 239
religie / 55, 110, 171, 187, 210, 215-218, 220-223, 225-229, 231, 254, 256, 258
reprezentare / 15, 24, 28, 63, 66, 172, 179, 199, 215, 217-219
Ricoeur, Paul / 171-172, 176-178, 188
Ritzer, George / 87, 146, 161
Robertson, Roland / 139, 145, 149, 268
Rodrik, Dani / 151
Roemer, John E. / 62, 67, 74-75, 82
roluri de gen / 87, 95, 103-104
roluri de sex / 86
Rorty, Richard / 63, 198, 226, 230
Rosenau, James N. / 156, 161
Rousseau, Jean-Jacques / 106-107, 183, 215, 253, 260
Ruigrok, Winfried / 266

S
Sandel, Michael J. / 37, 58, 60
Sanguin, André / 123
Sartori, Giovanni / 41-42, 200-201
Sassen, Saskia / 154, 162
scepticism / 150, 154, 174, 243
Schlesinger, Philip / 268
Schmitt, Carl / 216, 230, 232, 233, 275
Schnapper, Dominique / 255
Scholte, Jan Aart / 147-148, 150-151
Schor, Juliet B. / 262
Schulze, Hagen / 254-256, 258
Schumann, Harald / 161, 262
Scrima, Andre / 227, 230
Sen, Amartya / 62, 67, 70, 76, 82
Seneca, Lucius Annaeus / 245, 246, 259-260
sferă de influență / 123, 131
Simmons, John A. / 46-47
sistem politic / 40, 53, 55-56
Skinner, Quentin / 173, 174
Smith, Anthony D. / 254
Socaciu, Emanuel-Mihail / 251
socialism / 164, 179-181, 183
Soros, George / 162
spațiu vital / 116
Spelman, Elizabeth / 91
Spykman, Nicholas / 118, 120, 122
Stearns, Peter N. / 142
Stiglitz, Joseph / 152, 162
Stoller, Robert / 87
Stone, Lucy / 94
Strange, Susan / 157, 160, 162, 263-264
Strausz-Hupé, Robert / 117, 119
substanțialism / 31, 32
super-putere / 123
suveranitate difuză / 235
limitată / 273
westfală / 131

T
Taylor, Charles / 191, 195, 206, 209-211, 230
Temkin, Larry / 74
teoria socială / 7, 170, 190, 193
Tesón, Fernando / 13, 29-30
Thompson, Arthur / 108
Thompson, Dennis / 11, 14-15, 37
Thompson, Grahame / 161, 267
Transformativism / 150, 154
Tulder, Rob van / 266
Turner, Terence / 58, 196
Twitchett, Kenneth J. / 270

U
Urofsky, Malvin I. / 52
utopie / 47, 70, 173, 183

V
văl al ignoranței / 68
Valadez, Jorge / 28
Van Dijk, Teun / 184, 191
Vattimo, Gianni / 212, 222, 224-227, 230
Vecchio, Giorgio Del / 233, 251
Vidal de la Blache, Paul
violență / 48, 50, 54, 64, 220, 251-252, 268
Viotti, Paul R. / 153

W
Waldron, Jeremy / 60-61
Wallace, Michelle / 94
Walzer, Michael / 62, 67, 72-74, 77, 197
Waters, Malcolm / 140-141
Weber, Max / 178, 188, 208, 210-211, 228, 230
Weiss, Linda / 161, 262, 265-266
Williamson, John / 151
Wilson, Edward / 97, 112
Winslow, Robert W. / 149
Wollstonecraft, Mary / 94

Y
Young, Iris Marion / 37, 62-64, 66, 91, 111, 206

Z
Zhang, Sheldon X. / 149

Note despre autori

Sorin Bocancea (n. 1970) a absolvit Facultatea de Filosofie (1996) şi studiile aprofundate de filosofie şi spiritualitate răsăriteană la Universitatea „Al. I. Cuza" Iaşi. Este doctor în filosofie, cu teza *Politéia platoniciană* (2006), şi în ştiinţe politice, cu teza *Fundamentele ideologice ale Uniunii Europene* (2008). În prezent, este conferenţiar la Facultatea de Ştiinţe Politice şi Administrative a Universităţii „Petre Andrei" din Iaşi. Domeniile de interes: filosofie politică şi studii europene. Dintre lucările publicate: *Instituţii şi politici publice în Uniunea Europeană* (Cantes, Iaşi, 2004), „Plato: Philosophy as Politics" 2009), „Culture and Ideology. Differences and Similarities" (*Symposion*, 2010) sau *Cetatea lui Platon* (Institutul European, Iaşi, 2010). Contact: sorinboc@yahoo.com.

Cristina Emanuela Dascălu este conferenţiar universitar în cadrul Facultăţii de Ştiinţe ale Comunicării, Universitatea „Apollonia" din Iaşi. Este absolventă (şefă de promoţie) a Universităţii Tulsa (SUA), unde şi-a obţinut şi doctoratul (*summa cum laude*) în ştiinţe filologice, filosofice, umaniste, sociale şi politice. Din iunie 2010 până în martie 2011 a fost bursier postoctoral al Academiei Române, Filiala Iaşi. A fost, de asemenea, editor la *James Joyce Quarterly*, *Tulsa Studies in Women's Literature*, *Tulsa Graduate Review* şi *Nimrod* (SUA) iar astăzi este redactor şef adjunct la *International Journal of Communication Research* (România). Creaţiile sale literare pot fi regăsite încă din anii 1980 în publicaţii literare diverse precum *Antologia americană de vers contemporan*, *În afara liniilor: Antologie de creaţie literară/Outside the Lines: A Creative Writing Anthology*, *The Cow Creek Review*, *Stylus*, *Nimrod*, *Tulsa World*, *The Collegian, Endnotes*, *Cronica*, *Ateneu*, *Convorbiri Literare*, *Opinia Studenteasca*, *Timpul*, *Orizont*şi altele. În 2007 a publicat, la Cambria Press, *Imaginary Homelands of Writers in Exile: Salman Rushdie, Bharati Mukherjee, and V.S. Naipaul*. Contact: cristinaemanueladascalu@hotmail.com.

Eugen Huzum este bursier postdoctoral al Academiei Române şi cercetător ştiinţific la Institutul de Cercetări Economice şi Sociale „Gh. Zane", Academia Română, Filiala Iaşi. Este, de asemenea, editor executiv al revistei *Logos & Episteme. An International Journal of Epistemology*. Licenţiat în filosofie (1998) şi ştiinţe politice (2001), absolvent de studii aprofundate în „teorii ale comunicării şi ale filosofiei analitice" şi doctor în filosofie, domeniile sale fun-

damentale de interes sunt filosofia politică (în special teoriile contemporane ale dreptății, multiculturalismul şi teoria democrației), epistemologia (teoriile întemeierii epistemice, mai ales fundaționalismul) şi metafilosofia (în special metodologia filosofică). A publicat mai multe studii, articole sau capitole în volume colective. Printre cele mai recente dintre ele se numără „Justice and (the Limits of) other Social Values. A Defense of the Primacy of Justice" (*Symposion*, 2011), „Can Luck Egalitarianism be Really Saved by Value Pluralism?" (*Studia Philosophia*, 2011), „Este solidaritatea prioritară dreptății? Câteva limite ale unei critici comunitariene la adresa liberalismului" (*Sfera Politicii*, 2010) sau „Some obstacles to applying the principle of individual responsibility for illness in the rationing of medical services" (*Romanian Journal of Bioethics*, 2010). Pagina sa personală este http://ices.academia.edu/EugenHuzum. Contact: eugenh76@yahoo.com.

Vasile Pleşca este bursier post-doctoral şi cercetător ştiințific principal III doctor al Academiei Române, filiala Iaşi. Preocupările sale sunt legate de filosofia şi epistemologia politică, în special de teoria democrației şi liberalism. Studii recente: „«Kantieni» *versus* «hegelieni»" în disputele intelectuale ale liberalismului şi ale democrației liberale" (*Sfera Politicii*, XVIII, 8 (150), 2010), „Discursul uitat al democrației. Drepturile" (*Sfera Politicii*, XVIII, 12 (154), 2010), „Welfare State şi problema raționalismului constructivist" (*Sfera Politicii*, XVIII, 12 (154), 2010), „The Liberal and the Deliberative Democracy" (*Transilvania*, 4, 2011), „Democrația dincolo de alegeri" (*Sfera politicii*, 8 (162), 2011). În 2011 a publicat, la Institutul European, cartea *Liberalismul şi democrația în dezbateri contemporane*. Contact: vali_plesca@yahoo.com.

Cătălina-Daniela Răducu a absolvit Facultatea de Filosofie şi Masteratul în *Teorii şi practici ale interpretării* la Universitatea „Al. I. Cuza" din Iaşi. A obținut doctoratul în filosofie, cu teza *Pluralismul ontologic şi ideea simțului comun din perspectiva filosofiei analitice* (publicată în 2007 de editura Lumen). În prezent beneficiază de o bursă post-doctorală acordată de Academia Română şi este cercetătoare la Institutul de Cercetări Economice şi Sociale „Gheorghe Zane", Filiala Iaşi a Academiei Române. Este editor executiv al revistei *Logos & Episteme. An International Journal of Epistemology*. Domeniile sale de interes sunt filosofia politică şi socială (în special feminismul), epistemologia şi filosofia analitică. A publicat mai multe studii şi articole în volume şi reviste de specialitate. Printre cele mai recente se numără: „The Role of Gender Studies in Transforming Society" (*Romanian Journal for Multidimensional Education,* 2011), „Societal Factors for Gender Inequality" (*Symposion*, 2011), „Factori determinanți pentru distanța dintre teorie şi practică în domeniul egalității de gen" (*Sfera Politicii*, 2010). Contact: cathy_raducu2001@yahoo.com.

Daniel Şandru este bursier postdoctoral al Academiei Române, Filiala Iaşi şi conferenţiar universitar doctor la Facultatea de Ştiinţe Politice şi Administrative a Universităţii „Petre Andrei" din Iaşi. A efectuat stagii de specializare şi documentare în Ştiinţe Politice şi Teorie Politică la Universiteit Utrecht, Olanda (1999), Universität Konstanz (2010) şi Humboldt-Universität zu Berlin (2011), Germania, fiind membru al International Political Science Association şi al International Sociological Association. Preocupările sale academice şi de cercetare vizează teoria politică normativă şi empirică, cu orientare predilectă spre teoria ideologiei şi teoria şi practica democraţiei. Dintre publicaţiile relevante amintim *Teorie politică şi ideologie* (curs universitar, Institutul European, Iaşi, 2011), *Reinventarea ideologiei. O abordare teoretico-politică* (Institutul European, Iaşi, 2009), carte distinsă cu Premiul Lumea de Mâine, acordat unui tânăr cercetător în domeniul ştiinţelor politice de către revista *Sfera Politicii*, şi *Concepte şi modele în ştiinţa politică* (coautor, Editura Cantes, Iaşi, 2001). Alături de Sorin Bocancea este, de asemenea, coordonator al volumului *Mass-media şi democraţia în România postcomunistă* (Institutul European, Iaşi, 2011). Contact: danielsandru2005@yahoo.com.

Bogdan Ştefanachi este lector doctor la Facultatea de Filosofie şi Ştiinţe Social-Politice, Departamentul de Ştiinţe Politice din cadrul Universităţii „Al. I. Cuza" Iaşi. A absolvit Facultatea de Filosofie, secţia Filosofie (1998) şi ulterior Ştiinţe Politice (2001). În 2004 a obţinut diploma de master în Studii Europene, specializarea *Integrare Politică Europeană* iar în 2005 a fost Bursier Nicolae Titulescu al Guvernului României la Warwick University, Marea Britanie. Este coordonator al departamentului Managementul Conflictelor din cadrul *Centrului de Studii pentru Securitate Regională*, Universitatea „Al. I. Cuza" Iaşi, bursier postdoctoral al Academiei Române în cadrul proiectului *Societatea bazată pe cunoaştere* şi editor al revistei *Logos & Episteme. An International Journal of Epistemology*. Este autor al cărţilor *Legitimarea puterii politice* (2001), *Filosofia noii economii – modaliate de legitimare a liberalismului* (2005), *European Union Structures and Policies. A Learning and Teaching Guide* (2005). A publicat, de asemenea, numeroase articole şi contribuţii în reviste sau în volume colective din ţară şi străinătate. Contact: stbogdan2000@yahoo.com.

Ioan Alexandru Tofan (n. 1979, Iaşi) este lector în cadrul Facultăţii de Filosofie şi Ştiinţe Social-Politice, Universitatea „Al. I. Cuza", Iaşi, bursier postdoctoral al Academiei Române, filiala Iaşi şi editor al revistei *Logos & Episteme. An International Journal of Epistemology*. Doctor cu o teză despre filosofia religiei la Hegel (apărută la Editura Academiei Române, 2010), a publicat numeroase articole şi studii având ca temă teologia politică, filosofia religiei şi teoriile secularizării. Cu proiecte legate de aceste teme, a beneficat de

numeroase burse şi stagii de pregătire în străinătate, în special în Berlin şi Konstanz, Germania. Dintre articolele publicate: „Secularization and Religious Pluralism. Towards a Genealogy of Public Space" (*European Journal of Science and Theology*, 2011), „On How God Does not Die in the Idea. The Hegelian Project of Philosophy of Religion" (*Journal for the Study of Religions and Ideologies*, 2009), „Social Norms and Religious Values. About secularization" (*European Journal of Science and Theology*, 2009). Contact: atofanro@yahoo.com.

Marian Ţăranu este diplomat în cadrul Ministerului Afacerilor Externe, Ambasada României la Beirut, unde se ocupă de relaţii politice. Din iunie 2010 până în martie 2011 a fost bursier postoctoral al Academiei Române, Filiala Iaşi. Este licenţiat în filosofie (2002) şi în ştiinţe politice (2002), master în sisteme şi politici publice (2004) şi în geopolitică şi relaţii internaţionale (2009) şi doctor în filosofie, cu o teză despre cosmologia Renaşterii (2009). Domeniile sale de interes sunt geopolitica, relaţiile internaţionale şi filosofia Renaşterii. A publicat volumul *Resurecţia metafizicii în cosmologia lui Giordano Bruno* (Iaşi, Lumen, 2008). Cele mai recente articole ale sale sunt „New meanings of democracy" (*Symposion*, 2011), „Drepturile omului şi geopolitica" (*Sfera politicii*, 2010) şi „Sistemul internaţional în contextul unor noi fenomene geopolitice" (*Sfera politicii*, 2010). Contact: mariantaranu@yahoo.com.

Viorel Ţuţui este cercetător ştiinţific la Facultatea de Filosofie şi Ştiinţe Social-Politice a Universităţii „Al. I. Cuza" Iaşi. Este doctor în filosofie (din 2009), licenţiat în filosofie (2003) şi drept (2004) şi absolvent al masteratului de *Teorii ale interpretării* din cadrul Facultăţii de Filosofie, Universitatea „Al. I. Cuza", Iaşi. Din iunie 2010 până în martie 2011 a fost bursier postoctoral al Academiei Române, Filiala Iaşi. Domeniile şi ariile sale de cercetare sunt epistemologia, filosofia politică, logica şi aplicaţiile ei, fundamentele ştiinţelor sociale şi teoria comunicării. Este autor al volumului *Apriorismul contemporan – dezbateri epistemologice* (Editura Universităţii „Al. I. Cuza", 2010). Printre cele mai recente articole şi studii ale sale se numără: „Dialogical Democracy and the Problem of Deep Politics" (*Argumentum*, 2011*)*, „Between the Spheres of Justice and the Right to Citizenship: The Limits of the Communitarian Theory of Michael Walzer" (*Meta*, 2011) sau „Democratic Deliberation Procedures: Theoretical and Practical Issues" (*Argumentum*, 2011). Pagina web: http://uiac.academia.edu/Viorel%C5%A2u%C5%A3ui. Contact: viorel.tutui@uaic.ro.

Abstract

As suggested by its title, *Concepte şi teorii social-politice / Socio-Political Concepts and Theories* analyses a series of key concepts in contemporary political theory, both in its empirical version (political science or politology), and in its normative version (political philosophy). More precisely, the book examines and comments on ten of the most discussed and debated concepts in recent political theory: "deliberative democracy" (Viorel Ţuţui), "liberal democracy" (Vasile Pleşca), "social justice" (Eugen Huzum), "gender " (Cătălina-Daniela Răducu), "geopolitics" (Marian Ţăranu), "globalisation" (Bogdan Ştefanachi), "ideology" (Daniel Şandru), "multiculturalism" (Cristina Emanuela Dascălu), "secularization" (Ioan Alexandru Tofan) and "sovereignty" (Sorin Bocancea).

In the chapter devoted to deliberative democracy, Viorel Ţuţui approaches and attempts to solve the following questions or issues: Is democratic deliberation necessary? What is deliberative democracy and what are its defining features? What types of deliberation are admissible? To what degree may or must deliberation be extended? Which are the difficulties encountered by the theory (and practice) of deliberative democracy? Is it possible to overcome these difficulties? The author argues mainly in favour of three theses: 1) in favour of adopting an instrumental vision according to which the value of deliberation is not intrinsic but depends on the value of the social policies developed through it and on the costs incurred; 2) in favour of the substantial and pluralist model of deliberation, but corroborated with a downgrade of the status of deliberation to the role of mere preamble to aggregative procedures; and 3) in favour of direct (non representative) deliberation and of the need to combine governmental deliberation with that of the civil society and domestic with international deliberation. Moreover, the last section of the chapter sets forth a possible reconsideration or redefinition of deliberative democracy which is meant to overcome the theoretical and practical difficulties associated with it.

The basic idea supported by Vasile Pleşca in the chapter on liberal democracy is that, at least from a liberal perspective, democracy should be seen as a political system in which (political) power is limited to a greater degree than in any other political regime. Democracy – or, at least, liberal democracy – should not be perceived as a political regime characterised by "the power of the people", but as one in which this power is subject to an articulate set of institutional and legal constraints which aim at maximising individual freedom. In other words, liberal democracy is the political regime in which the basic rights of an individual are respected and protected against (abusive) political power through an intricate institutional construction. This implies two things: on the one hand, that liberal democracy does not talk about the one who

rules but about limiting the power of the one who rules and, on the other hand, that this limitation should be understood in its literal sense: to hold limited power means not only to hold a power which is confined within an institutional equation but also to hold a power with restricted responsibilities.

The chapter on "social justice" presents the main ideas, positions and arguments invoked recently by political philosophers in three main controversies associated with this concept: the one related to its definition, the one related to its specification, and the one related to its legitimacy. After a summary of the dispute between distributivism and non-distributivism in defining social justice, the author describes five of the most influential recent conceptions of it: justice as fairness (John Rawls), justice as entitlement (Robert Nozick), complex equality (Michael Walzer), luck egalitarianism (Ronald Dworkin, Richard Arneson, G. A. Cohen, Eric Rakowski or John E. Roemer) and capabilism (Amartya Sen, Martha Nussbaum or Elizabeth Anderson). In the final part of the chapter Eugen Huzum questions and argues against the idea that "social justice" is presumably a concept which lacks legitimacy, meaning or substance. The lack of substance of the concept of "social justice", the author posits, could be demonstrated only through a solid argumentation in favour of the idea that individuals have no moral rights that various societies (or at least democratic societies) would be bound to respect. Nevertheless, it is highly unlikely that someone would ever be able to produce such an argumentation. In any case, the philosophers who are usually deemed to have had the intention of proving the lack of substance of the concept of "social justice", such as Friedrich Hayek, were far from attempting such an argumentation. It is true that Hayek seems to have rejected the idea – common to most theories of social justice – that individuals have certain "positive" moral rights (rights to certain goods or services offered by the state, such as medical care, education, etc.). However, on the other hand, Hayek was one of the most fervent supporters of the idea that individuals have certain "negative" moral rights (such as, for instance, civil and political rights), rights that any society (or, at least, any liberal society) is bound to guarantee.

In the chapter "Gender", Cătălina-Daniela Răducu argues that the emergence and the development of the concept of "gender", by insisting on cultural and social aspects and by revealing the connection between biological gender and the relations of power in society, has politicised for good the seemingly natural order of things. The concept of "gender" has become essential in political theory because gender is one of the fundamental organising categories of human social life. Perhaps more than the economic or social class from which we come, more than our race, skin colour, ethnicity, nationality or age, what defines us is the gender to which we belong. After a summary of the main theories of gender, Cătălina-Daniela Răducu argues, from a feminist perspective, against biological theories and the biological determinism they encompass. In her argumentation, she takes into account the negative effects generated by biological determinism in the history of society and she stresses that the strategy of reducing the complexity of human beings to biological characteristics is simplistic, to say the least. Her conclusion stresses, once more, the impact of gender on us and on society: gender is everywhere and it influences every aspect of society, it shapes our individual life, it determines our beliefs and cultural practices, and has an impact on our economic, social and political organisation.

Starting from its definitions which are most widely accepted in the academic community, the chapter devoted to geopolitics goes on by presenting the initial stage of the discipline, the emergence of its first categories, as well as the central ideas of each influential school of geopolitics. The chapter continues with a brief summary of the contemporary developments in geopolitics and of its most significant basic concepts. The main goal of this chapter is not that of providing a new introduction to geopolitics, but of making the reader familiar with the geopolitical way of thinking, of clarifying the manner in which a geopolitical analysis is usually done. Therefore, Marian Ţăranu devoted the largest part of the chapter to a case study. Its subject matter is the recent conflict of Georgia. This choice was motivated by the fact that the Caucasus dispute is capable of rendering the geopolitical dimension of this historical fact and of sketching the positions of the parties involved in this confrontation, either face to face or indirectly, through their interests in the area. The choice of this conflict was also based on the wish to show the turn taken by current geopolitics, i.e., the fact that it accepts any type of resources: from material, physical resources, specific to a given area, to symbolical resources, dissipated in more or less easily quantifiable capitals. As it has been noted quite often, the geopolitics of energy, gas or of derived financial instruments represents today intellectual challenges which are just as complex as traditional conflicts.

Globalisation encompasses several dimensions and it has been analysed from various perspectives. Although he does not ignore entirely its cultural and technological aspects, Bogdan Ştefanachi presents and examines globalisation mainly in its economic and political dimension. The most detailed analysis offered by the author refers to the relationship between globalisation and the state. In his view, globalisation had a "ground-breaking" impact on the state, because it determined a series of phenomena such as the relocation of sovereignty or the fact that the state lost the central position it held in domestic and international politics. Even though the state has not become completely irrelevant or useless under the circumstances of globalisation, we are nevertheless bound to recognise that its borders are becoming more fluid and, at the same, that this fact has profound implications for the political, social and economic space. This is one of the main conclusions to which we come if we adopt, in the analysis of the globalisation-state relationship, the standpoint that Bogdan Ştefanachi calls "compatibilist". The basic characteristic of the compatibilist approach as a perspective or paradigm of understanding and analysing globalisation is that it does not understand the global and the national, or globalisation and fragmentation, as spaces, categories or phenomena which are mutually exclusive but as spaces, categories or phenomena which are "compatible", interdependent and interconnected. Compatibilism, Bogdan Ştefanachi claims, is the most adequate perspective of analysis in what regards the globalisation-state relationship (as well as the globalisation-fragmentation relationship).

Beyond its introductory dimension, the chapter signed by Daniel Şandru may be (or should be) read as representing, ultimately, a plea for what the author calls the "reinventing of ideology". This "reinventing" supposes, to a great extent, even a partial comeback of the concept of "ideology" to its original meaning, that of a "science of ideas", which was accorded to it by the encyclopaedist Destutt de Tracy. In any case, Daniel Şandru argues, we should put aside the "negative", "falsifying", Marxist-based understanding of this concept, and we should use it in a more general and "positive"

sense: as a system of ideas and beliefs which takes shape in any society, a system located at the level of social imagery and which serves the purpose of creating a normative and actional framework concerning the functioning style of that society. In order to give "weight" to this proposal, in the final part of the chapter, Daniel Şandru attempts to highlight the potential of "reinventing ideology" in facilitating the appropriate and profitable analysis of a series of social and political phenomena such as various political ideologies, social cooperation, the interests existing in the social or the political space, or domination. In other words, Daniel Şandru suggests that, once "reinvented" in the above mentioned sense, the concept of "ideology" may become a very useful and innovative analytical tool in the examination and understanding of social and political reality. As a matter of fact, the description of this instrument, that Daniel Şandru calls "ideological analysis", along with the sketch of a possible integrated theory of ideology, are other key points in the final part of his chapter.

The chapter signed by Cristina Emanuela Dascălu presents and examines concisely multiculturalism as a social-political ideology/theory/doctrine and as a public policy concerning cultural minorities. In the attempt to offer to the reader a "very short introduction" to multiculturalism and its understanding, the author starts by characterising it in contrast with multiculturality (the fact of cultural pluralism) and multicultural studies. The second section presents some of the fundamental features of multiculturalist ideology, in contrast to cultural assimilationism and nationalism. The next section highlights the role played by postmodernism in the development of multiculturalism. Finally, the last sections present and/or analyse some of the most frequently invoked and debated criticisms (whether from the political or the academic space) against multiculturalism: particularly, the idea that multiculturalism works against social cohesion and solidarity and the idea that it perpetuates the oppression of women in cultures or religions which do not recognise equal rights and opportunities for them. Not all criticism against multiculturalism, Cristina Emanuela Dascălu suggests, is unquestionably correct. This does not mean that multiculturalism is a theory or policy which lacks problems or question marks. On the contrary, in the context of the recent developments from multicultural states, we may ask ourselves, together with the critics of multiculturalism, such questions as: Is multiculturalism the most desirable framework for the integration of immigrants? Are Western states truly bound to recognise or even to tolerate the practices of the cultural minorities which are involved in an open conflict with the principles and values of liberal democracy?

Consistent with its introductory mission, the chapter "Secularization" begins with a systematisation and a discussion of the main definitions received by this concept. In its second part, it offers an analysis of some of the most important formulations of the theory of secularization. Nevertheless, the largest part of this chapter is devoted to the attempt to solve the problem of the role played by secularization in the birth of modernity. The suggestion set forth by Ioan Alexandru Tofan involves beginning with the manner in which modernity understands itself. He concludes that the theory of secularization is more a correlation and less a causation. More than that, it is itself a formula of modernity's self-conscience and of its relation to tradition; the manner in which the thesis of secularization is read, the manner in which stress is laid in clarifying the relation between the two terms ("secularization" and "modernity") provides

modernity, each time, with a different destiny. The constitution of modernity, with its various embodiments, offers, each time, a different role, direction and valence to the phenomenon of secularization just as, in turn, secularization – seen as a horizon of absolute philosophical, theological or political presuppositions – may generate seemingly contradictory cultural figures.

In order to capture as well as possible the concept (and the phenomenon) he examines in the last chapter, "Sovereignty", Sorin Bocancea suggests for it to be approached by following the next steps: first, a brief presentation of the most important definitions given to the concept of "sovereignty"; secondly, the presentation of the sovereign power's sources of legitimacy such as they have been identified by political theorists since Ancient Greece and up to now; thirdly, a discussion about the re-significations undergone by this concept in the context of globalisation; finally, the analysis of the meanings received by this concept in the super-state structure of the European Union. The meanings of "sovereignty", Sorin Bocancea points out, have changed from one age to the next. In his opinion, these changes are not emptying the concept of meaning but, on the contrary, they may make it richer. The redefinitions we are witnessing today are nothing else than challenges to keep up with a dynamic society. As it happened many a time in the course of history, the actors of sovereignty will change and there will emerge new grounds for its legitimacy. Yet, beyond all these, one thing will remain unchanged: there will always be someone (a person, a group of people, institutions) who will make decisions concerning exception in a political-legal order. That someone will be the sovereign.

Translated from Romanian by Sorina POSTOLEA

Résumé

Comme le suggère aussi son titre, *Concepte şi teorii social-politice / Concepts et théories social-politiques* analyse quelques-uns des concepts-clefs de la théorie politique contemporaine, à la fois dans sa version empirique (la science politique ou la politologie) et dans sa version normative (la philosophie politique). Plus précisément, on y analyse et explique dix des concepts les plus discutés et débattus de la théorie politique récente : « la démocratie délibérative » (Viorel Ţuţui), « la démocratie libérale » (Vasile Pleşca), « la justice sociale » (Eugen Huzum), « le genre » (Cătălina-Daniela Răducu), « la géopolitique » (Marian Ţăranu), « la globalisation » (Bogdan Ştefanachi), « l'idéologie » (Daniel Şandru), « le multiculturalisme » (Cristina Emanuela Dascălu), « la sécularisation » (Ioan Alexandru Tofan) et la « souveraineté » (Sorin Bocancea).

Dans le chapitre dédié à la démocratie délibérative, Viorel Ţuţui de propose des solutions aux questions et problèmes suivants : La délibération démocratique est-elle nécessaire ? Qu'est-ce que la démocratie délibérative et quelles sont ses traits définitoires ? Quels sont les types de délibération admissibles ? A quel point peut ou doit être étendue la délibération ? Quelles sont les difficultés auxquelles se confronte la théorie (et la pratique) de la démocratie délibérative ? Peut-on dépasser ces difficultés ? L'auteur argumente notamment en faveur de trois thèses : 1) en faveur de l'adoption d'une vision instrumentale conformément à laquelle la valeur de la délibération n'est pas intrinsèque, mais dépend de la valeur des politiques sociales promues à travers elle et des coûts impliqués; 2) en faveur du modèle substantiel et pluraliste de la délibération qui, néanmoins, devrait être corroboré avec une rétrogradation de la signification de la délibération jusqu'au rôle de simple préambule aux procédures agrégatives ; et 3) en faveur d'une délibération directe (non-représentative) et de la nécessité de combiner la délibération gouvernementale avec celle de la société civile et la délibération interne avec celle internationale. La section finale du chapitre propose, elle aussi, une reconsidération ou une redéfinition de la démocratie délibérative qui devrait dépasser les difficultés théoriques et pratiques qui lui sont associées habituellement.

L'idée fondamentale en faveur de laquelle Vasile Pleşca argumente dans le chapitre sur la démocratie libérale est que, au moins d'une perspective libérale, la démocratie doit être vue comme un système politique où le pouvoir (politique) est limité dans une mesure plus grande que dans tout autre régime politique. La démocratie – ou, au moins, la démocratie libérale – ne doit pas être conçue comme un régime politique caractérisé par « le pouvoir du peuple » mais comme un régime où ce pouvoir est soumis à un ensemble organisé de contraintes institutionnelles et juridiques qui visent la maximisation de la liberté individuelle. Autrement dit, la démocratie libérale est le régime politique dans lequel les droits fondamentaux de l'individu sont respectés et protégés contre le pouvoir politique (abusif) à travers une construction institutionnelle compliquée. Cela suppose deux choses : d'un côté, que la démocratie libérale ne parle pas de celui qui conduit mais de la limitation du pouvoir de celui qui conduit et que, de

l'autre côté, cette limitation doit être comprise littéralement : avoir un pouvoir limité ne suppose pas seulement avoir un pouvoir enfermé dans une équation institutionnelle, mais, aussi, avoir un pouvoir dont les attributions sont réduites.

Le chapitre sur « la justice sociale » présente les idées, les positions et les arguments les plus importants cités récemment par les philosophes politiques dans le cadre de trois grandes controverses qui entourent ce concept: celle liée à sa définition, celle liée à sa spécification et celle liée à sa légitimité. Après une brève présentation de la dispute entre distributivisme et non-distributivisme dans la définition de la justice sociale, on décrit cinq des conceptions récentes les plus influentes concernant celle-ci : la justice en tant qu'équité (*justice as fairness*) (John Rawls), la justice en tant que droit donné (*justice as entitlement*) (Robert Nozick), l'égalité complexe (*complex equality*) (Michael Walzer), l'égalitarisme de la chance (*luck egalitarianism*) (Ronald Dworkin, Richard Arneson, G. A. Cohen, Eric Rakowski ou John E. Roemer) et le capabilisme (*capabilism*) (Amartya Sen, Martha Nussbaum ou Elizabeth Anderson). A la fin du chapitre, Eugen Huzum interroge et raisonne contre l'idée que la « justice sociale » serait un concept dépourvu de légitimité, « sans signification » et « sans contenu ». L'absence de contenu dans le cas du concept de « justice sociale », soutient, finalement, son argument, pourrait être démontrée seulement par une argumentation concluante de l'idée que les individus n'ont aucun droit moral que les diverses sociétés (ou, au moins, les sociétés démocratiques) soient obligées à satisfaire. Quand même, il est peu probable que quelqu'un puisse produire une telle argumentation. En tout cas, les philosophes auxquels on attribue d'habitude l'intention de démontrer le manque de contenu du concept de « justice sociale », comme Friedrich Hayek, par exemple, n'ont pas même essayé de produire une telle argumentation. Il est vrai, Hayek semble avoir rejeté l'idée, présente dans la plupart des théories de la justice sociale, que les individus auraient certains droits moraux « positifs » (droits à certains biens ou services offerts par l'Etat, tels que les services médicaux, l'éducation, etc.). Cependant, Hayek a été l'un des défenseurs les plus fervents de l'idée que les individus ont certains droits moraux « négatifs » (tels que, par exemple, les droits civils et politiques), des droits que toute société (ou, au moins, toute société libérale) est obligée de garantir.

Dans le chapitre « Le genre », Cătălina-Daniela Răducu argumente que l'apparition et le développement du concept de « genre », en insistant sur les aspects d'ordre culturel et social et par le dévoilement de la connexion entre le sexe biologique et les relations de pouvoir dans la société, ont politisé définitivement l'ordre naturel apparent des choses. Le concept de « genre » est devenu un concept essentiel dans la théorie politique parce que le genre est l'une des catégories organisatrices fondamentales de la vie sociale humaine. Peut-être plus que la classe économique ou sociale, plus que la race ou la couleur de la peau, plus que l'ethnie, la nationalité ou l'âge, ce qui nous définit est notre genre. Après avoir présenté les théories du genre les plus importantes, Cătălina-Daniela Răducu argumente, d'une perspective féministe, contre les théories biologiques et le déterminisme biologique qu'elles supposent, en s'appuyant à la fois sur les effets négatifs que le déterminisme biologique a générés dans l'histoire de la société et la constatation que la stratégie de réduire la complexité de l'être humain à ses caractéristiques biologiques est simpliste, pour n'en dire plus. Sa conclusion souligne, une fois de plus, l'impact que le genre a sur nous et sur la société : le genre est partout et il influence

chaque aspect de la société, il modèle notre vie individuelle, il détermine les croyances et les pratiques culturelles, il a un impact important sur l'organisation économique, sociale et politique.

En partant de quelques-unes de ses définitions les plus acceptées dans les communautés académiques, le chapitre dédié à la géopolitique présente, en premier lieu, l'étape de la constitution de cette discipline et l'apparition des premières catégories de ce domaine, à côté des idées dominantes des écoles de géopolitique qui ont donné, plus tard, ses conceptions les plus influentes. Le chapitre continue avec un bref inventaire des courants contemporains de la géopolitique et, puis, de ses concepts usuels les plus significatifs. L'objectif fondamental de ce chapitre n'est pas celui d'offrir une nouvelle introduction à la géopolitique mais, surtout, celui de familiariser le lecteur avec la manière géopolitique de penser, de rendre plus claire l'utilité et de présenter la manière dans laquelle prend forme une analyse de type géopolitique. Par conséquent, Marian Ţăranu a dédié la plus grande partie de ce chapitre à une étude de cas. Son sujet est le conflit de Géorgie et ce choix est expliqué par la capacité de ce conflit du Caucase de rendre la dimension géopolitique d'un fait historique et d'esquisser les positions des parties impliquées dans cette confrontation, soit face à face, soit à travers les intérêts détenus dans cette région. Le choix de ce conflit a été déterminé aussi par le désir de révéler la direction suivie par la géopolitique actuelle, dans le sens de l'acceptation de n'importe quel type de ressources : de celles matérielles, physiques, liées à un espace donné, à celles symboliques, dissipées dans des capitaux qui sont plus ou moins faciles à quantifier. Comme on a remarqué déjà à plusieurs reprises, les géopolitiques de l'énergie, du gaz ou des instruments financiers dérivés représentent aujourd'hui des défis intellectuels tout aussi complexes que les conflits classiques.

La globalisation comporte plusieurs dimensions et a été analysée de plusieurs perspectives. Même s'il n'en ignore pas les aspects culturels et technologiques, Bogdan Ştefanachi la présente et l'analyse surtout dans sa dimension économique et politique. L'analyse la plus détaillée offerte par l'auteur concerne la relation entre la globalisation et l'Etat. Dans son opinion, la globalisation a eu un impact « révolutionnaire » sur l'Etat, en déterminant des phénomènes tels que le replacement de la souveraineté ou le fait que l'Etat a perdu la position centrale qu'il a eue jusque récemment dans la politique interne et internationale. Même si l'Etat n'est pas devenu complètement insignifiant ou inutile dans les conditions de la globalisation, on doit tout de même reconnaitre que ses frontières deviennent de plus en plus fluides et que – en même temps – ce phénomène a des implications profondes dans l'espace politique, social et économique. Celle-ci est l'une des principales conclusions auxquelles on arrive si on adopte la perspective d'analyse de la relation globalisation-Etat que Bogdan Ştefanachi appelle « compatibiliste ». Le trait fondamental du compatibilisme en tant que perspective ou paradigme pour la compréhension et l'analyse de la globalisation réside dans le fait qu'il ne comprend pas le global et le national ou la globalisation et la fragmentation en tant qu'espaces, catégories ou phénomènes qui s'excluent mutuellement mais en tant qu'espaces, catégories ou phénomènes « compatibles », interdépendantes et interconnectés. Le compatibilisme, dit Bogdan Ştefanachi, est la perspective la plus adéquate pour analyser la relation globalisation-Etat (et la relation globalisation-fragmentation).

Au-delà de sa dimension introductive, le chapitre signé par Daniel Şandru peut être (ou même doit être) lu, finalement, comme un plaidoyer en faveur de ce que l'auteur appelle « la réinvention de l'idéologie ». Cette « réinvention » suppose, dans une grande mesure, un retour, même si partiel, du concept « d'idéologie » à son sens initial, celui de « science des idées », qui lui a été attribué par l'encyclopédiste Destutt de Tracy. En tout cas, suggère Daniel Şandru, on doit se débarrasser de la compréhension « négative », « falsificatrice », d'inspiration marxiste, de ce concept et de l'employer dans un sens plus large et « positif » : en tant que système d'idées et croyances qui prennent forme dans chaque société, un système situé au niveau de l'imaginaire social et qui a le rôle de tracer un cadre normatif et actionnel concernant le style de fonctionnalité de cette société. Afin de donner plus de « consistance » à cette proposition, dans la partie finale du chapitre, Daniel Şandru essaye de mettre en évidence le potentiel de « la réinvention de l'idéologie » pour faciliter l'analyse adéquate et profitable de quelques phénomènes sociaux et politiques tel que les diverses idéologies politiques, la coopération sociale, les intérêts présents dans l'espace social et politique ou la domination. Autrement dit, ce que suggère Daniel Şandru est qu'une fois « réinventé » dans le sens précisé auparavant, le concept « d'idéologie » peut devenir un instrument analytique de la réalité sociale et politique qui soit extrêmement utile et innovateur. La description de cet instrument, que Daniel Şandru appelle « analyse idéologique », à côté de l'esquisse d'une possible théorie intégrée de l'idéologie, sont les points clefs de la dernière partie du chapitre signé par cet auteur.

Le chapitre écrit par Cristina Emanuela Dascălu présente et analyse concisément le multiculturalisme en tant qu'idéologie/théorie/doctrine social-politique et en tant que politique publique concernant les minorités culturelles. En essayant d'offrir au lecteur une « très brève introduction » au multiculturalisme et à sa compréhension, l'autrice commence par le caractériser en le comparant avec la multiculturalité (le fait du pluralisme culturel) et les études culturelles. Dans la deuxième section on présente quelques-uns des traits fondamentaux de l'idéologie multiculturaliste, en opposition avec l'assimilationnisme et le nationalisme culturel. La prochaine section met en relief le rôle joué par le postmodernisme dans le développement du multiculturalisme. Enfin, les dernières sections présentent et/ou analysent quelques-unes des critiques invoquées et débattues le plus fréquemment (dans l'espace politique ou dans l'espace académique) en ce qui concerne le multiculturalisme : en particulier, les menaces visant la cohésion et la solidarité sociale et la perpétuation de la subjugation et de l'oppression des femmes dans le cadre des cultures et des religions qui ne reconnaissent pas l'égalité de chances et d'opportunités de celles-ci. Non toutes les critiques contre le multiculturalisme, dit Cristina Emanuela Dascălu, sont indiscutablement correctes. Cela ne signifie pas que le multiculturalisme est une théorie ou une politique dépourvue de problèmes ou de signes d'interrogation. Au contraire, dans le contexte des évolutions récentes des Etats multiculturels, on aurait des justifications pour qu'on se demande, à côté des critiques du multiculturalisme, les questions suivantes : Est-il le multiculturalisme le cadre le plus désirable pour l'intégration des immigrés ? Les Etats occidentaux sont-ils vraiment obligés à reconnaître ou même à tolérer les pratiques des minorités culturelles qui sont engagées dans un conflit ouvert avec les principes et les valeurs de la démocratie libérale?

Conséquent par rapport à sa mission introductive, le chapitre « La sécularisation » commence avec une systématisation et une discussion concernant les définitions les plus importantes reçues par ce concept. Dans sa deuxième partie, il offre une analyse de quelques-unes des principales formulations de la théorie de la sécularisation. Cependant, la plus grade partie du chapitre est dédiée à la tentative de résoudre le problème du rôle joué par la sécularisation dans la constitution de la modernité. La suggestion proposée par Ioan Alexandru Tofan est celle de partir de la manière dont la modernité comprend elle-même. L'auteur conclut que la théorie de la sécularisation est plutôt une corrélation qu'une causalité. En plus, elle est elle-même une formule de la conscience de soi de la modernité et de son rapport avec la tradition; la manière dont on lit la thèse de la sécularisation, la manière dont on arrive à mettre l'accent dans l'essai d'éclaircir la relation qu'il y a entre les deux termes (« sécularisation » et « modernité ») crée, chaque fois, un destin différent pour la modernité. La constitution de la modernité avec ses diverses incarnations, offre, chaque fois, une direction et une valence différentes au phénomène de la sécularisation tout aussi comme, réciproquement, la sécularisation – vue comme un horizon de présuppositions absolues de nature philosophique, théologique ou politique – peut générer des figures culturelles apparemment contradictoires.

Afin de surprendre aussi bien que possible le concept (et le phénomène) qu'il analyse dans le dernier chapitre, « La souveraineté », Sorin Bocancea propose qu'il soit abordé à travers les pas suivants : premièrement, une brève présentation des définitions les plus importantes données au concept de « souveraineté » ; deuxièmement, la présentation des sources de légitimité du pouvoir souverain telles qu'elles ont été identifiées par les théoriciens politiques dès l'antiquité grecque et jusqu'à présent ; troisièmement, la mise en relief des re-significations que ce concept prend dans les conditions de la globalisation ; finalement, l'analyse des sens que ce concept prend dans la structure supra-étatique de l'Union Européenne. Les significations de la souveraineté, souligne Sorin Bocancea, ont changé d'une époque à l'autre. Dans son opinion, cela mène à l'enrichissement de ce concept et non pas à une perte de sens. Les redéfinitions qu'on témoigne aujourd'hui sont des défis qui nous font aller au même rythme qu'une société dynamique. Comme il est arrivé déjà au cours du temps, les acteurs de la souveraineté vont changer et il y aura de nouveaux fondements pour sa légitimité. Cependant, au-delà de tout cela, il y a quelque chose qui ne changera pas: il y aura toujours quelqu'un (une personne, un groupe de personnes, des institutions) qui décidera sur l'exception dans un ordre politico-juridique. Cette entité en sera le souverain.

Traduction du roumain par Sorina POSTOLEA

Apărut: 2011 • Format: 16,5 × 23,5 cm

INSTITUTUL EUROPEAN

Iaşi, str. Grigore Ghica Vodă nr. 13 • O.P. 1 • C.P. 161 •
Tel. Difuzare: 0788.319462 • Fax: 0232/230197
editura_ie@yahoo.com • http://www.euroinst.ro

Volum elaborat în cadrul Proiectului POSDRU/89/1.5/S/56815.
Se distribuie GRATUIT.